REVUE APOLOGÉTIQUE

REVUE APOLOGÉTIQUE

Doctrine & Faits Religieux

DIRECTEURS

S. G. Mgr **BAUDRILLART**, *de l'Académie française.*

MM. **J. VERDIER & J.-V. BAINVEL**, *de l'Institut Catholique de Paris*

VINGT-DEUXIÈME ANNÉE

TOME XLIII

GABRIEL BEAUCHESNE, ÉDITEUR
A PARIS, RUE DE RENNES, 117.

M XXVI

40482

v. 43
1926

REVUE APOLOGÉTIQUE

Bilan d'Action catholique

Une année s'achève. Catholiques, que nous laisse-t-elle?

I. — A L'ACTIF : *le réveil d'un peuple.*

Grâce à nos Associations féminines et masculines, anciennes et nouvelles, meetings et congrès se sont succédé mobilisant des foules. On a beaucoup parlé et même, çà et là, mordu sur l'adversaire. Le 4 juillet, par exemple, les milliers de montagnards comtois descendus à Morteau pour le Congrès eucharistique et le Meeting de la F. N. C., marquèrent un de ces avances. Bien modeste! mais nous avons perdu l'habitude d'être exigeants. On défila sur six, fanfares et drapeaux en tête, jusqu'au monument des Morts où une palme fut déposée ; on parla des Religieux, de l'Ecole unique, de l'Alsace-Lorraine et même de la R. P. Scolaire sur la place publique.

« Pas de procession ! avait menacé la municipalité radicale et socialiste, ou gare ! » Or, d'un reposoir préparé sur un balcon, la Bénédiction du Saint Sacrement fut donnée, une allocution adressée par un religieux à la foule massée sur la Grand' Place. Pas un sifflet, pas un cri. De notre part, nulle provocation ; simplement, le souvenir de nos morts rappelé par un combattant, et en leur nom, au nom de la justice, le droit commun revendiqué par tous les bons Français.

Revendication efficace, puisque soulignée d'un geste positif.

II. — *En tout cela, gains appréciables, s'ils marquent une étape vers un but défini. Or, partout, de Tunis à Nice, de Marseille à Brest, une anxiété se fait jour : les foules catholiques sur pied, depuis le 11 mai 1924, attendent...*

Quoi? Un objectif tangible à leur alerte prolongée.

Des problèmes financiers imprévus, l'attitude martiale des catholiques réveillés de leur torpeur ont atténué dans leur expression les défis du Cartel. Mais le gain réel demeure modeste.

Le Nonce est encore à Paris, mais des Curés de plus en plus nombreux sont hors de leurs presbytères.

Les Religieux combattants conduisent leur défilé à l'Arc de Triomphe, mais n'en sont pas moins hors la loi. *L'Alsace-Lorraine garde son Statut mais les provocations du laïcisme officiel, le gâchis administratif y ont porté le malaise à un point qui, dépassé, déterminerait des catastrophes.*

Le Monopole de l'enseignement, âprement réclamé par les Loges et les Confréries du Cartel, demeure à l'état de menace, mais les projets scolaires, tous orientés vers la mainmise définitive de l'Etat sur les intelligences, prennent corps à défaut de lois par Décrets et mesures administratives. La foule et nombre de ses chefs vivent sur ce point en une paisible ignorance. Or, c'est le fait accompli qui dicte les lois.

Faut-il rappeler d'autres faits acquis *un peu oubliés ? Amnisties scandaleuses, quand la dureté de lois frappant les Religieux s'affirme une durable iniquité.*

Tous les postes, toutes les places et même tous les commandements réservés à un clan politique, dût ce cartellisme d'exportation déchaîner des conflits sanglants.

Faits acquis... les Circulaires ministérielles, les vœux impératifs des Congrès de l'Enseignement remettant en honneur « cette fureur d'inquisition » *récemment flétrie par* Le Temps. *Les fonctionnaires croyants « assez oublieux de leur devoir » pour confier leurs enfants à l'école libre (aussi légale pourtant que l'école laïque) molestés ; les instituteurs catholiques espionnés, les Davidées dénoncées... tandis que l'immense majorité du corps enseignant primaire officiel s'enrôle bruyamment parmi les militants de la 2e ou de la 3e Internationale, prescrit la célébration scolaire du 1er mai, l'épuration pacifiste de ces Manuels auxquels la main des évêques ne put toucher sans scandale !*

Fait acquis, l'extension illégale (grâce à la complicité des Conseils départementaux), de la coéducation des sexes, de l'éducation sexuelle scolaire dont les fruits mûrissent et pourrissent en la malheureuse Russie.

Le passif. — *Le voilà en partie ; il est plus grave au regard du relèvement de la France que le passif financier.*

Le révéler aux foules pour les garder d'un trop naïf optimisme et de trop durs réveils est un devoir. Leur en imposer sur la place publique une étude minutieuse est impos-

sible. Aux cercles d'études, aux Comités paroissiaux de défricher ce terrain embroussaillé. Nul travail n'est plus urgent après le recrutement total des troupes, leur encadrement par de vrais chefs (non par des figurants).

Mais aux foules, il faut se contenter de livrer une ou deux idées-forces *nettes, capitales, aux reliefs accusés : grands drapeaux couvrant un horizon, bastions visibles à emporter dont la silhouette massive servira de point de ralliement.*

« La victoire est un plan incliné » disait Foch ; une victoire positive *sur un point essentiel serait pour nous, comme elle fut si souvent pour l'adversaire, le gage de nouvelles avances ; et puis, cinquante ans de défaites ne suffisent-ils pas à nous démontrer qu'il n'y a de valable* défensive que dans l'offensive?

*
* *

III. — *Quels objectifs choisir ? Je livre la pensée de plusieurs catholiques, de plusieurs prélats éminents.* Première idée-force : *Nous voulons rendre le droit commun aux Religieux. « Tous les citoyens sont égaux devant la loi, affirme la Déclaration des Droits de l'Homme. Or, deux lois d'exception, donc deux lois illégales auxquelles le devoir commande de désobéir frappent les Congréganistes : loi de* 1901 *qui leur défend de s'associer ; loi de* 1904 *qui leur interdit d'enseigner. Iniquités évidentes : M. Guernut, secrétaire de la Ligue des Droits de l'Homme, n'avouait-il pas, récemment, une violation légale de la justice à l'endroit des Congréganistes? Au nom de leur devise d'anciens combattants : « Egaux comme au front » les religieux entendent reprendre une liberté dont on les dépouilla injustement. Les catholiques sont-ils prêts à leur dire : « Rouvrez vos écoles, enseignez en costume religieux » nous faisons le serment de vous défendre ou plutôt de nous défendre en vous ». Ne l'a-t-on pas oublié, le geste courageux de Montalembert, Lacordaire, de Coux ouvrant, malgré la loi, une école libre fut plus efficace que des milliers de discours et d'infinies lamentations pour la reconquête d'un droit arbitrairement confisqué ?*

Au surplus, n'est-ce pas le Cartel lui-même qui nous a indiqué la bonne marche en commandant à ses Préfets de

s'incliner devant les syndicats d'instituteurs rendus légaux par le fait accompli?

Deuxième idée-force . *Une autre iniquité légale répudiée par la plupart des nations civilisées prive un million d'élèves et* 30.000 *maîtres de l'enseignement libre de toute participation au budget de l'Instruction Publique ; or « une caisse des écoles alimentée par tous doit servir à tous ». Ces paroles sont de M. F. Buisson ; elles ne l'empêchaient pas, d'ailleurs, de rééditer dans* Le Quotidien *d'hier* (13, 8, 26) *des objections enfantines sur la Répartition Proportionnelle Scolaire.*

Contre elle, des difficultés plus sérieuses peuvent être formulées. Comme toutes les grandes réformes, comme la liberté d'enseignement dont elle est le complément nécessaire, celle-ci pose des problèmes d'ordre pratique.

Etudions-les loyalement, en nous inspirant non d'une métaphysique d'Etat périmée, mais des expériences fournies par tant de Nations « bien organisées » comme disait M. Clémenceau en se faisant, auprès de la Pologne, le champion de la R.P.S.[1]. *L'Assemblée des Cardinaux et Archevêques en réclamant, à trois reprises, la R.P.S., au nom de la justice, n'ignorait pas ces difficultés, mais la France serait-elle seule incapable de les aborder quand l'Angleterre, la Hollande, la Belgique, les* 27 *nations réunies à Versailles surent les résoudre, quand nous-mêmes trouvâmes, dans notre amour de la justice et de la paix sociale, des arguments décisifs pour* imposer *la R.P.S. aux nouvelles nationalités?*

Notre inconstance, notre hâte à suivre l'adversaire sur le terrain choisi par lui en lui abandonnant tout le bénéfice de l'offensive, nous ont fait quelque peu oublier, depuis le 11 *mai* 1924, *cette grande idée de justice. Rappelons-la aux foules qui interrogent : « Que veut-on de nous? » — Ce qu'on veut : sauver notre enseignement libre mourant d'inanition ; comment personne ne s'est-il trouvé pour crier à nos maîtres : « tandis que vous portez à* 45.000 *fr. vos appointements, d'admirables institutrices du peuple sont par vous condamnées à vivre d'un salaire* annuel *de* 600 *à* 700 *francs ! ! De quel droit condamnez-vous les catholiques à payer deux fois l'impôt scolaire? Ce que vous vou-*

1 Le volume que j'ai consacré à ce sujet : *Pour la justice scolaire : la R.P.S.* (Paris, Editions Spès) expose amplement ces expériences.

lez, c'est la mort par la famine de l'enseignement libre, mais l'enseignement officiel n'est-il pas le premier intéressé à voir en face de lui un concurrent loyal qui le stimule et le complète ? »

*
* *

Certes, ces deux revendications ne suffisent pas à établir un programme de conquête et de gouvernement. Seuls les services rendus par les catholiques, dans l'ordre social et familial, leur permettront de reprendre dans la direction du pays, la place qui leur revient : « L'objet autour duquel doit principalement se déployer l'action catholique, écrivait Pie X, le 11 juin 1905, aux évêques d'Italie, c'est la solution pratique de la question sociale selon les principes chrétiens... Elle mérite l'application la plus énergique et la plus constante de toutes les forces catholiques. »

Mais la question aujourd'hui posée est celle-ci : aux foules alertées réclamant un objectif précis pour leur prochaines étapes, que répondre? « Le droit naturel, s'écriait l'illustre prévenu de 1831, Lacordaire, donne aux pères de famille un pouvoir inaliénable sur l'éducation de leurs enfants, et tout ce qui se fait contre ce droit est nul de soi... *Et tout ce qui se fait pour l'exercice ou la reprise de ce droit* est noble et grand. »

Ce langage soulignant un geste concret et appliqué à deux conquêtes positives *sera compris de toutes les âmes droites. Elles sont légion en la France de la victoire.*

Albert Bessières

Comment enseigner la morale aux indigènes musulmans

I

L'enseignement de la Morale

Sa nécessité. — L'enseignement de la morale est-il nécessaire ? Question d'apparence bien inutile. Nous en sommes foncièrement convaincus. Aucun homme sensé ne songerait à le nier, et les adversaires mêmes de la formation religieuse pour l'enfant ont cependant prétendu conserver dans les écoles un cours de Morale. On s'est aperçu que le vieux catéchisme avait du bon, et qu'il fallait en retenir certaines pages, que certains commandements de Dieu maintenaient la société et qu'il fallait en instruire la jeunesse même laïque. La Morale fait donc partie de toutes les programmes scolaires. C'est la Morale sans plus, sans épithète. La Morale ou science des mœurs, ce qui ne veut pas dire grand'chose ; la Morale ou science des lois, ce qui deviendra clair, quand on aura nommé la Loi Première fondement de toutes les autres et légitimé l'autorité du législateur.

L'enfant doit donc en classe étudier la morale. Il doit l'étudier non pas comme quelque chose qu'il ne connaît pas, non pas comme il étudiera l'arithmétique ou l'orthographe, non pas comme s'il entrait dans les arcanes de l'histoire ancienne. Il doit l'étudier un peu comme on exploite un trésor déjà possédé. *La Morale, elle est toute entière dans les jugements raisonnés de sa conscience.* Ne l'oublions pas dès la première leçon. Cette pensée doit constamment encourager le Maître, surtout si la vérité à exposer devient plus ardue. Mais l'enfant doit étudier, parce qu'il est incapable seul d'orienter ses jugements, de les appliquer au réel, parce qu'il ne sait ni faire des déductions, ni tirer des conséquences, parce que l'instinct purement animal l'impressionne parfois très fort. En lui, déjà sitôt que sa raison s'est éveillée, la lutte a commencé entre les forces attractives du bien et du mal et pour cette lutte, il lui faut un guide.

Non seulement en lui, mais autour de lui, le conflit se

perpétue. La droiture de son sens moral reçoit chaque jour des coups, dans l'expérience qu'il fait de la vie. Si on ne le maintient pas ferme, ce sens moral sera bien vite irrémédiablement faussé.

Et ceci est vrai pour n'importe quel enfant, fût-il de sainte descendance et élevé par des saints.

Que si, au contraire, grandissant dans les sociétés inférieures, ses yeux s'ouvrent dès son plus jeune âge sur la perversion, l'étude de la Morale lui devient sinon plus indispensable, elle l'est à tous, du moins plus difficile, et, de ce chef, pour lui cette étude demandera un temps plus long ; pour ses maîtres, une attention plus intelligente et dans les classes par conséquent une place prépondérante.

Sa place. — Le cours de Morale dans le programme des matières enseignées doit avoir la place prépondérante, c'est-à-dire la première.

Première par le temps qu'on y consacre.

Première en importance dans l'esprit des élèves.

Première dans les préoccupations du maître.

Le temps qu'il faut consacrer aux leçons de Morale n'est pas seulement une question de minutes ou d'heures, encore que bien souvent l'abondance des autres matières, la préparation laborieuse des programmes d'examens, de plus en plus chargés, incite à réduire tout ce qui ne figure pas avec gros coefficient dans les épreuves écrites ou orales, qui sanctionnent le cycle des études.

La fréquence, la longueur des leçons de Morale dépend évidemment du temps dont disposent les élèves et de celui pendant lequel il nous est permis de les atteindre. Là où nous disposons de toute la journée scolaire, il semble possible de rendre la leçon de Morale quotidienne. Pourquoi n'en serait-il pas de même dans nos ouvroirs et nos écoles professionnelles ?

Il est bien certain que la fréquence des leçons paraît plus profitable que leur longueur. Il faut là tenir compte de l'attention très limitée et à très court rendement des enfants.

Mais ce qui importe plus que la fréquence et la longueur des leçons, c'est l'organisation de la classe elle-même dite de Morale. Tout d'abord, cette classe devra être dite de Morale, avoir son heure fixée et ne pas sembler un exercice quelconque placé entre des éléments de lecture ou de calcul.

Si la classe de Morale est une vraie classe, il est indis-

pensable qu'elle comporte des leçons à réciter, et, là où la chose est possible, des devoirs à présenter.

De toute façon, ce ne serait pas faire à la Morale la place qui lui convient de se contenter d'en donner de ci de là, à propos d'histoire ou de géographie ou d'autre occasion, les principes essentiels. Que tout notre enseignement soit pénétré des vérités morales déjà livrées en classe, rien de mieux, mais ce procédé ne saurait suffire à la formation de nos élèves.

De plus, nos élèves n'arriveraient jamais à comprendre l'importance de la Morale et nous devons tout faire pour qu'ils saisissent cette importance. Soit par des sanctions, soit par des récompenses, il faut exciter à ce sujet leur ardeur. En général, ils ne discutent pas sur l'opportunité ou la portée de l'enseignement qui leur est donné. Ils ne verront qu'une chose : cela compte beaucoup pour les points, les prix, ou les punitions et, pour le dire en passant, si à propos d'un pareil enseignement qui s'adresse à l'âme et au cœur on ne veut pas punir, pourquoi ne pas donner aux bonnes notes de morale une valeur de rachat pour les autres faiblesses ?

Il n'est pas superflu toutefois d'attirer leur attention sur le profit réel qu'ils doivent retirer de ces sortes de leçons. Il semble même facile de convaincre sur ce point les plus âgés, de leur montrer que par là seulement ils acquerront les qualités nécessaires à qui veut s'élever socialement, et de leur donner le désir, par motif d'intérêt d'abord peut-être, mais le désir sincère de ce perfectionnement moral dont nous leur exposerons les principes.

Il faut en outre que la classe de morale soit attrayante. Elle doit rester une classe sérieuse, mais une classe qui, plus que les autres, pique la curiosité, apporte des satisfactions, provoque chez l'élève une fierté légitime, la fierté de la découverte, la fierté aussi d'entrer dans le secret des élites, de connaître la source d'où découle toute vraie noblesse, le moyen d'accomplir soi-même les actes qui forcent l'admiration.

Pour arriver à ce résultat, on évitera la conférence abstraite et métaphysique, dont il reste toujours si peu de chose dans l'esprit et le cœur des auditeurs. La Morale devra s'illustrer en exemples et en exemples tirés autant que possible du milieu où vivent les élèves, appropriés à leurs préoccupations quotidiennes, à leur âge et à leurs connaissances du moment. Elle devra également se condenser dans

des cas de conscience *normaux*, dont on leur proposera la solution, non pas toutefois sans leur faire juger, apprécier, contrôler les motifs de leur réponse.

Tout cela évidemment n'ira pas sans grand travail de la part du maître ; mais, nous missionnaires, bien persuadés que par là nous exerçons l'apostolat d'une manière vraiment directe, que c'est en vue de cette formation morale et pour elle seulement que nous nous résignons à devenir pédagogues, nous n'hésiterons pas à sacrifier à la préparation de ces classes le meilleur de notre temps.

Son but. — Nous viserons donc par le cours de Morale à la formation morale des enfants sur lesquels il nous est donné d'agir. Reconnaissons-le tout de suite, cette formation morale sera avant tout la formation de leur conscience. Par là même nous sortons de l'ordre théorique et intellectuel pour nous placer sur le terrain pratique. Les jugements de la conscience doivent être toujours des jugements pratiques. « Conscientia est ratio practica dijudicans. »

Il ne suffit pas que nous livrions le moyen d'accomplir tel ou tel acte de vertu, que nous expliquions et proposions à l'admiration les principes du bien, il faut que notre enseignement *fasse produire ces actes, détermine à faire*, et ne se contente pas de montrer comment il faut faire.

Un tel enseignement s'adresse donc non pas seulement à l'intelligence, mais à la volonté, mais au cœur, mais à la sensibilité toute entière à tout ce qui peut influencer les décisions pratiques. Le maître, s'il doit convaincre, doit aussi savoir toucher.

C'est là très certainement une chose difficile pour laquelle il ne suffit pas d'éviter la sécheresse du discours, et qui relève en tout premier lieu de la grâce de Dieu (grâce sur laquelle d'ailleurs nous devons toujours compter après l'avoir demandée dans la prière). Mais il y a une chose qui dépend de nous, c'est le goût de cet enseignement. Il faut que nous aimions personnellement ces classes, parce qu'elles répondent davantage au but de toute notre vie. Ce goût rendra nos paroles non seulement plus persuasives, mais plus entraînantes. Le désir que nous aurons de nous faire comprendre et de faire partager à nos élèves ce que nous croyons être pour leur bien et pour la plus grande gloire de Dieu, ne contribuera pas peu à nous faire trouver le chemin de leur cœur.

Il va sans dire que ce sera encore au maître à proposer l'acte ou les actes pratiques, qui découlent de la leçon, à en proposer même un certain nombre sur lesquels les enfants fixeront leur choix et ces actes, il faut qu'ils aient les caractères de toute résolution, qu'ils soient possibles, précis, répondant à la vie ordinaire bien individualisés, bien concrets.

L'observation rendra compte du succès qu'obtiennent nos exhortations, il faudra suivre les enfants, provoquer leurs naïves confidences, et quelquefois leur rappeler en particulier la résolution suggérée en classe, pour mieux leur indiquer les occasions dans lesquelles ils peuvent s'y montrer fidèles.

II

La Morale chrétienne

La Morale que nous enseignerons dans nos écoles sera la Morale chrétienne. Nous en avancerons les raisons et la possibilité, mais il est intéressant à ce sujet de rapporter tout d'abord les lignes suivantes, de M. Marty, parues en mai 1925 dans l'*Afrique Française*, sous le titre : A la recherche de l'équilibre :

« Notre enseignement vivant, intelligent, bien adapté, est certainement au point, on ne voit pas que nous ayions une autre règle à suivre que de le maintenir dans cette tradition. Peut-on en dire autant de notre éducation ? C'est ici que nous sentons toute notre faiblesse, cette jeunesse intellectuelle, ardente, enthousiaste, avide de tout entendre et de tout comprendre, manque souvent de discipline spirituelle. Nous pouvons bien éveiller en elle la vie intellectuelle et c'est là un résultat acquis. Nous sommes beaucoup moins armés pour éclairer et réchauffer ces âmes d'une lumière et d'une force spirituelle intimes. Universitaires du Maroc ou congréganistes de Syrie sont ici logés à la même enseigne.

La voie royale de notre littérature et de notre esprit classique est ce que nous avons de mieux à leur offrir, et, je l'avance avec assurance, ce qui convient le mieux à leur désir de rénovation intellectuelle, mais il faudrait en même temps que cet avancement dans les sciences ne troublât jamais la paisible harmonie de l'âme. Il faudrait que ces

transformations mentales, ces concepts nouveaux, ces épanouissements d'horizon fussent accompagnés en sourdine et comme un calmant par la bienfaisante vertu de la sagesse suprême : élévation et paix de l'âme, trempe du caractère, impartialité du jugement, modestie, suprême fleur qui fleurit si peu ici, joyeuse confiance dans la vie et dans ses frères, même chrétiens, charité invincible.

Sur ce terrain, notre action personnelle ne peut être que minime, car les âmes ne s'abandonnent pas comme les esprits, et c'est à la morale religieuse que revient le premier rôle, c'est à elle qu'il faut faire appel. Nous n'avons pas à rechercher à la suite de Delvolé « les conditions d'efficacité d'une morale laïque » quand nous avons le bonheur et la chance d'avoir pour auxiliaire leur morale religieuse. Comment, demande-t-on, déterminer les volontés à rester fidèles au devoir laïcisé ? Comment avoir prise sur les âmes affranchies du dogme et peut-être déjà de quelques autres croyances et respects traditoinnels ? Quel moyen inventer pour donner à l'enseignement moral son indispensable efficacité ? Ce sont là des questions qu'on se pose en France et qu'on ne semble pas avoir résolues, puisqu'on en discute toujours, mais ici ce sont des questions oiseuses, puisque la morale musulmane offre à ses fidèles la paix du cœur et à notre action la tranquillité politique. Nous plaindrons-nous que la mariée soit trop belle ?

Mais cette morale musulmane est-elle susceptible de se plier dès aujourd'hui à la mentalité de ses fidèles ou plus exactement ceux-ci seront-ils capables d'adapter la conception traditionnelle de leur morale à leur état d'esprit tout nouveau ?

Chez nous, l'éducation chrétienne pour les uns, la forte éducation morale qu'on trouve dans nos établissements universitaires pour les autres, la discipline familiale pour tous et, au surplus, l'ambiance de haute moralité à base de christianisme, où nous vivons, trempent notre société juvénile dans un bain constant de spiritualité élevée.

En terre d'Islam, si le dogme et le culte se présentent comme des institutions complètes, qui au surplus restent en dehors de notre appréciation de profanes, il faut bien reconnaître que la morale s'éloigne souvent de nos principes, de nos concepts comme de notre pratique. Je ne parle pas des coutumes qui fleurissent ici et que la législation et nos mœurs réprouvent : la polygamie et le concubinage légal, la claustration de la femme, son abaissement intel-

lectuel et social voulu par l'homme, les unions de fillettes impubères et de vieillards, la captivité domestique, les abandons d'enfants nouveaux-nés, si fréquents, etc. Ce sont là des institutions juridiques et sociales qu'on peut à la rigueur admettre pour les premières générations et que le temps adoucira, transformera ou supprimera.

Mais je parle de l'esprit même et de la valeur psychologique de la morale musulmane. Est-elle capable de supporter et mieux encore d'assimiler et d'étayer ces transformations intellectuelles, en quelque sorte ce déséquilibre que la culture occidentale apporte dans ces jeunes esprits ? Cette inquiétude mentale que nous leur léguons avec notre esprit critique sauront-ils en trouver l'apaisement dans leur foi traditionnelle ? »

Il était bon de citer ce long passage d'un article éminent parce que, tout en laissant la question posée, il nous apporte déjà des conclusions.

La morale, dite laïque, si discutable pour des Français, qui pourtant évoluent dans une ambiance chrétienne, doit être rejetée pour les Musulmans.

Et de fait elle deviendrait non pas inopérante, mais dangereuse.

Que les indigènes en soient encore à l'âge théologique de l'humanité, ce n'est pas nous qui le leur reprocherons, et mieux vaudrait sans aucun doute leur laisser simplement leurs pratiques rituelles, plutôt que de les entraîner dans nos expériences à base de positivisme, d'athéisme ou d'indifférentisme. Soyons assurés que, sur ce point, ils nous auraient vite dépassés au grand détriment de leur culture et de la civilisation.

Mais parce qu'il leur faut une morale religieuse, parce que cela est plus nécessaire encore pour eux que pour d'autres, n'avons-nous rien autre chose à leur offrir et à leur faire accepter que la morale musulmane ?

Et tout d'abord, y a-t-il une morale musulmane ?

Nous ne saurions appeler morale l'état social dont nous voulons les faire sortir en les élevant intellectuellement. L'ensemble de leurs lois cultuelles, juridiques, rituelles, constituent-elles vraiment des règles de direction spirituelles ? Posons tout d'abord qu'elles sont quelque chose, mais remarquons-en tout de suite *l'extériorité.*

Qu'il s'agisse par exemple du jeûne, de l'aumône ou de la prière, y a-t-il dans toutes les prescriptions, qui s'y rattachent, quelque chose qui atteigne l'âme ? et quand l'âme

n'est pas atteinte, peut-il y avoir une direction de conscience, une véritable règle de vie ?

Que le Musulman et le bon Musulman puisse être dans son for intérieur un *athée pratique*, nous n'y songeons pas assez. Quand nous constatons le désaccord de sa foi (car il a une foi et de véritables dogmes), le désaccord même de ses gestes et de ses paroles avec la conduite de sa vie, nous crions au Pharisaïsme. Faisons-nous la distinction entre ces deux ordres, l'ordre doctrinal et l'ordre moral ?

Pour nous, le second sort du premier, pensons-nous qu'il en voie toujours, lui, la liaison ?

C'est pourquoi sa morale est fausse ou mieux, inexistante.

Mais du fait qu'il ne voit pas l'obligation que lui créent ses pratiques et ses croyances religieuses, ne peut-il pas la voir ? Est-il sur ce point invinciblement fermé à notre logique ?

C'est ce que nous ne saurions admettre.

Qu'il arrive à la quiétude de conscience, que l'éducation, le milieu, l'ambiance lui permette de croire en Dieu, de croire à l'Enfer et de mourir en paix en songeant à quelques prières faites du bout des lèvres, à quelques rekat bien rythmés, à quelques aumônes pompeusement distribuées, c'est indéniable !

Mais voilà justement qu'il sort de son milieu, qu'il se heurte à une élévation de sentiments jusqu'alors insoupçonnés, à une civilisation, en un mot, où malgré des tares, il perçoit la beauté morale, la grandeur, la sainteté, et dans cette civilisation pour mieux capter ses regards, un immense bien-être matériel dont il n'avait nulle idée : ses désirs s'aiguisent, mais vers quoi ?

Ou bien (n'est-ce pas inévitable) ne s'attachant qu'au côté matériel des richesses qu'on vient de lui découvrir, il en arrivera à ne regarder que cela. Il sera prêt dès lors à se jeter dans toutes les aventures, à suivre les plus éhontés prometteurs. Il lâchera même ses croyances, et s'il ne les lâche pas, le fossé se creusera encore davantage entre sa foi et sa conduite. La science, le contact avec nous l'aura rendu pire.

Ou bien nous saurons lui montrer que ce que nous appelons civilisation, ce qui se traduit en effet par du bien-être, par du bonheur humain, par des supériorités tangibles dans tout le domaine de notre activité émane vrai-

ment, en dépit des sophismes, de forces spirituelles qui ne lui sont pas inconnues, qu'il possède comme nous, mais qu'il n'a pas su mettre en œuvre, et si nous parvenons à lui faire saisir cette liaison, nous aurons éveillé son sens moral, sans qu'il n'ait rien perdu des choses que nous voulons qu'il retienne : sa foi en Dieu, en un Dieu juste qui punit et qui récompense, nous ne l'aurons ni choqué ni dévoyé.

Sa formation morale pourra commencer. Elle devra se faire dans le sens chrétien, par l'exposé complet de notre morale chrétienne, principe évident de notre supériorité sociale.

Il y a semble-t-il dans notre morale chrétienne deux aspects différents : un idéal et une pratique. En parlant de la possibilité pour les Musulmans qui veulent et ne peuvent encore que rester Musulmans, de recevoir notre morale, il faut traiter, la part de ces deux aspects.

Tout d'abord, pouvons-nous proposer l'idéal chrétien, n'allons-nous pas nous heurter à du fanatisme et à des refus ?

Une chose dont nous sommes assurés, c'est que l'idéal chrétien ne peut heurter ni la raison, ni la conscience qui est encore la raison.

Avant d'être chrétien et pour être chrétien, pour le rester, si on l'est, il faut être honnête homme.

Donc il ne saurait y avoir aucune antinomie entre l'idéal chrétien et les jugements édictés par une conscience humaine quelconque.

Non seulement il n'y a pas antinomie, mais l'idéal chrétien répond parfaitement aux jugements de la conscience. Si une âme parfaitement droite, ignorante de tout christianisme, rencontrait un jour les principes de la morale chrétienne, elle y reconnaîtrait d'emblée l'expression de ses sentiments intimes.

Du fait qu'ils sont des hommes et que leur conscience (c'est le cas surtout pour les enfants) n'est pas invinciblement faussée, ils ne peuvent se rebeller contre les prescriptions de notre idéal.

Le peuvent-ils du fait qu'ils sont Musulmans ?

Il n'apparaît pas qu'il y ait dans notre morale, si l'on excepte la discipline sacramentelle, la moindre prescription qui puisse contrecarrer un de leurs dogmes, disons dogme et non pas état social.

Il apparaît au contraire que les mêmes dogmes qui sont

chez nous à la base de la morale, se rencontrent chez eux.

Dogme de Dieu Créateur
Dogme de Dieu rémunérateur
Affirmation du jugement
Existence du Ciel et de l'Enfer
Résurrection des corps
Secours des bons anges
Tentation des mauvais
Notion du péché
Nécessité de la prière

Sans doute, ces croyances, pour devenir chrétiennes, auraient besoin d'être épurées, dégagées de formalisme et de rêve ; mais nous n'aurions jamais à y opposer de contradictoires.

Et s'il en est ainsi si nous trouvons dans l'Islam une pareille base pour édifier notre idéal chrétien, pourquoi serait-il inopportun de s'en servir ?

Ce qu'il y aurait peut-être d'inopportun serait de faire sonner à des oreilles non encore préparées le mot idéal chrétien, morale chrétienne, mais est-ce nécessaire ?

Nous leur proposerons l'idéal chrétien pour les amener à la pratique de la vie chrétienne.

Là, il faut bien le dire, cette pratique intégrale de la vie chrétienne leur demeure impossible, sans la grâce, sans les secours que nous trouvons, nous, dans les sacrements et les dons du Saint Esprit, dans l'incorporation au Christ Jésus, mais ne peuvent-ils pas obtenir quelque chose de notre grâce et l'obtenir de Dieu par la prière et la charité ?

Pratiquée par eux sous l'influence de cette grâce, la morale chrétienne serait bien vite pour chacun le chemin qui mène à la maison du Père.

III

L'Enseignement de la Morale premier stade de l'Enseignement religieux

Nous nous placerons donc pour l'enseignement de la morale chrétienne au point de vue surnaturel. Nous comp-

terons sur la grâce. Nous mettrons tout en œuvre pour que nos élèves reçoivent cette grâce avec abondance et nous considérerons ce travail comme une première étape sur le chemin de la conversion. Nous viserons par là à la préparation des âmes et des cœurs et nous voudrons que cette préparation soit parfaite, qu'elle soit plus qu'une préparation et qu'il y ait chez tous ceux qui reçoivent notre enseignement une véritable transformation.

Il est incontestable que dans l'œuvre de la conversion des Musulmans, il faut faire, et très grande, la part des obstacles extérieurs, milieu, solidarité, esprit national, mais il n'en est pas moins incontestable que la vérité se heurte aussi à des âmes incapables de refléter certaines idées, certains sentiments parce que des noirceurs, des taches bien personnelles, des fautes inexcusables, même dans l'Etat de leur civilisaiton, y sont accumulées « Obcaecatum est cor eorum ».

Nous avons nommé le Pharisaïsme : il y aurait un rapprochement intéressant à faire entre le pharisaïsme de l'époque de Notre-Seigneur et bien des indigènes que nous coudoyons tous les jours. Pour l'un comme pour l'autre, la loi a tué la conscience «excolantes culicem, camelum glutientes ».

Pour l'un comme pour l'autre, ne faut-il pas que le Messie soit précédé d'un précurseur ? Faisons entendre à nos indigènes la prédication de Jean-Baptiste. Elle nous est livrée en substance dans les évangiles.

C'est le baptême de la pénitence pour la rémission des péchés (Marc 1, 4 — Luc III, 3).

Faites pénitence, car le Royaume de Dieu est proche (Mat. III, 2).

Préparez la route du Seigneur, rendez droits ses sentiers (Mat. III, 3) — Luc III, 4).

Toute chair verra le règne de Dieu, mais seulement quand ce qui est pervers aura été rectifié, et quand les aspérités de la route se trouveront aplanies (Luc III, 5).

Et Jean indique les moyens :

Confesser ses péchés (Mat. III, 6 — Marc I, 5) ;

Faire des dignes fruits de pénitence qui se reconnaissent aux œuvres (Luc III, 5) ;

Pratiquer la charité (Luc III, 11) ;

Pratiquer la justice (Luc III, 13-16),

et cela pour éviter la colère future (Luc III, 7 — Mat. III, 7) de Celui qui doit venir un jour le van à la main nettoyer

son aire, ramasser le froment et brûler la paille dans un feu qui ne s'éteindra jamais (Luc III, 17).

Ainsi Jean le Baptiste préparait la venue du Sauveur ; mais le Sauveur lui-même poursuivra cette préparation et bien souvent dans les mêmes termes. A côté du châtiment, il fera luire la récompense Il est venu guérir ceux dont le cœur est brisé, brisé par le repentir, brisé par l'humilité, il est venu publier l'année favorable du Seigneur (Luc IV, 19) et c'est bien tout d'abord avec l'annonce du châtiment la loi du pardon pour les âmes de bonne volonté. Ce n'est que cela.

Pour ceux qui l'écoutent, il veut encore rester le fils de Joseph (Luc IV, 22) et il impose silence aux démons qui hurlent sa divinité (Luc IV, 41).

L'heure n'est pas venue, pense-t-il dans sa sagesse. De bien longues semaines, des mois, deux années peut-être tout entières, passeront avant qu'il ne pose à ses apôtres cette question : « Qui suis-je au dire des foules ? » Il ne leur a donc pas encore révélé et saint Pierre ne doit qu'à une grâce spéciale du Père qui est dans les cieux la justesse de sa réponse (Luc IX, 14).

Et pourtant, soyons-en assurés, son Cœur brûle du désir de se faire connaître : « Moi et le Père, nous sommes un ; celui qui me voit, voit aussi le Père. » Pourquoi retient-il si longtemps cette parole, si longtemps que les disciples eux-mêmes lui en font la remarque sur le ton d'un affectueux reproche : « Voici que vous nous parlez ouvertement » (Jean XXII, 12).

Pourquoi cette attente, sinon parce qu'il veut préparer les âmes ? Il envoie ses apôtres intensifier cette préparation. C'est la première mission qu'ils reçoivent du vivant même du Sauveur : prêcher le Royaume de Dieu, ce royaume auquel ne saurait conduire l'observation légale de certains rites (Luc XVII, 20), mais qui est tout intérieur (Luc XVII, 21) et demande que l'on fasse des efforts sur soi-même, que l'on lutte contre ses passions jusqu'à la violence (Mat. II, 12).

S'il consent à voiler pour un temps, et cela n'en doutons pas, dans une pensée d'amour et de pitié envers les foules, s'il consent à taire le mystère de son existence, de sa vie divine, devant ces races au front orgueilleux, au cœur dur et charnel, il ne minimise en rien sa morale.

La première proclamation qu'il en fait au Mont des Béatitudes est intégrale . elle atteint du coup les sommets et

ces sommets, il ne craint pas de les présenter à ces âmes pour lesquelles il n'est encore que le fils du Charpentier.

Sa morale, il l'ouvre par l'appel au bonheur, par la promesse du bonheur, par l'exhortation à la joie :

Beati... (Mat. V) Beati estis... Gaudete et exultate...

Puis son premier soin est de maintenir toute la loi divine déjà révélée, tout le décalogue, d'en consacrer jusqu'à la fin des temps la force obligatoire dans les plus petits préceptes (Mat. V, 18 — Luc XVI, 17).

Pour être illuminé plus tard par les rayons du Thabor, par la lumière de l'Ascension, par les feux de la Pentecôte, il faudra le suivre sur ce terrain.

Il précise les points particuliers où l'esprit de la loi n'est plus observé. Il signale les manquements graves et fréquents, commandés par la luxure : la fornication, l'adultère, le scandale.

Il condamne l'habitude du serment qui entraîne au parjure et demande à tous de dire simplement la vérité.

Il explique que pour tous la charité doit aller jusqu'au pardon des injures, jusqu'à l'amour des ennemis.

Il insiste sur les intentions du cœur dans l'aumône, la prière, le jeûne ; car par là seulement ces choses sont agréables à Dieu.

Ces instructions choisies à dessein ne conviennent-elles pas merveilleusement aujourd'hui à la société musulmane comme elles convenaient à la communauté juive ?

Et celui, nous dit-il, qui écoute et pratique ces choses ressemble à l'homme sage qui a bâti sa maison sur la pierre (Mat. VII, 24).

C'est donc bien une base que Jésus vient d'établir, une préparation qu'il a voulu faire.

N'en doutons point, il nous livre la méthode à suivre. En commençant par enseigner cette morale, en prêchant simplement ce décalogue, nous imitons notre Maître. La primitive Eglise ne s'y est pas trompée en établissant les différentes initiations du catéchuménat et pour les païens la loi de l'arcane.

Que nous ayions au fond du cœur le désir de faire plus et mieux, le désir de le montrer, Lui, l'auteur de la loi ; Lui, notre soutien et notre force pour l'accomplissement de la loi ; Lui, notre vie et notre récompense quand nous avons observé la loi, il le faut et il en sera ainsi. Mais c'est déjà l'annoncer, mais c'est déjà lui gagner des âmes que de faire passer les Musulmans dans ce premier stade.

C'est là une étape indispensable : disons-nous bien qu'elle nous est imposée, non pas seulement en raison d'un fanatisme ombrageux qui s'effaroucherait devant l'expression prématurée de certains de nos dogmes. Elle nous est imposée par l'état de conscience de ce peuple que nous voulons relever et sauver et Notre-Seigneur lui-même, s'il venait à nouveau parmi eux, suivrait encore cette voie.

Ces quelques remarques soulèveront sans doute une objection : Notre-Seigneur a préparé les âmes par des instructions morales, soit mais ces instructions tombaient de ses lèvres divines. On ne connaissait pas sa divinité, mais on en subissait l'ascendant. Il parlait avec autorité : « In potestate erat sermo ipsius » (Luc IV, 32). Comment pourrions-nous présenter sans Lui sa morale et cette morale par le fait qu'il n'en sera pas dès la première leçon reconnu l'auteur et la fin ne va-t-elle pas rester inopérante ?

Ne vaudrait-il pas mieux prêcher Jésus et ensuite la doctrine de Jésus ? La manifestation de Jésus ne doit-elle pas être la première étape ? « Celui qui m'aime, celui-là observe ma loi » (Jean XIV, 23).

Et si l'on étudie la prédication de saint Paul, que voit-on autre chose : la prédication du mystère de Jésus, notre incorporation à Jésus et partant l'obligation de ne pas souiller par nos fautes le corps dont nous sommes devenus les membres, la perfection morale découlant de notre attachement au Christ.

Ainsi posée, l'objection serait grave. Il est bien certain que si nous voulions enseigner la loi sans parler du Législateur, séparer la doctrine morale de son auteur, cela pourrait paraître non seulement une gageure, mais une absurdité.

Fort heureusement il n'en est rien. La personne de Jésus est personne divine. Jésus est Dieu et la *doctrine morale* que nous enseignerons est bien la *doctrine de Dieu*. Jésus y est encore entièrement uni. Lui-même, au temps où il n'est encore connu que comme le fils de Joseph et de Marie, la présente comme doctrine de Dieu et n'abdique point pour cela ses droits personnels de souverain Législateur. Les éléments de connaissance qu'à son exemple nous retarderons pour y préparer les esprits de nos élèves leur laissent ignorer l'humanité de Dieu, mais les hommages que nous voulons voir monter de leur conduite et de leurs actes s'adressent à Jésus, Dieu comme le Père, un avec le

Père, et la grâce que nous attendons pour eux vient encore du Christ Dieu.

Une autre objection possible serait celle-ci : vous voulez justifier les âmes par la pratique de la morale chrétienne ; or toute justification suppose la foi au Médiateur. Vous devez donc prêcher sans retard le dogme de la Médiation et faire connaître le Médiateur. Saint Thomas nous fournit lui-même la réponse puisqu'il admet le salut et par conséquent la justification des Gentils auxquels aucune révélation n'a été faite, s'ils ont cru à une intervention libératrice de la Providence, selon le mode qu'il avait plu à Dieu d'adopter et qu'il avait révélé à quelques âmes privilégiées, ils ont eu à l'état confus une vraie foi au Médiateur.

« Si qui tamen salvati fuerunt, quibus revelatio non fuit facta non fuerunt salvati absque fide Mediatoris ; quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen implicitam in divina Providentia, credentes *Deum esse liberatorem hominum* secundum modos sibi placitos, et secundum quod aliquibus veritatem cognoscentibus Spiritus revelasset » (Sum. theol. 2a 2ae a. 7).

Il est évident que pour saint Thomas cette foi implicite n'est suffisante que dans le temps qui précède la promulgation de l'Evangile ; mais nos indigènes en sont encore à cette période.

Leur état religieux les rend même supérieurs aux gentils et plus capables des actes que suppose la justification. Leurs dogmes, qui ne sont qu'un emprunt à la révélation primitive et même chrétienne, peuvent fournir une voie d'accès à la vie surnaturelle. La foi monothéiste, chez eux comme chez les Juifs, s'appuie sur la révélation. « Les Juifs, dit Capéran dans sa thèse sur le *Salut des Infidèles* (Paris, Beauchesne), croient à l'existence du vrai Dieu. Ils y croient sur l'autorité des Saintes Ecritures, leur foi réalise les conditions essentielles, supposé l'ignorance invincible, ils peuvent faire un acte de charité parfaite et se sauver. C'est ce qu'enseigne expressément le cardinal de Lugo (De virtute fidei divinae dip. XII sect. 3 n. 50) ; il en dit autant des Musulmans qui admettent eux aussi, sur l'autorité de la parole de Dieu, les deux articles de foi fondamentaux. Certes, n'allons pas pour cela attribuer au judaïsme, en vertu d'une sorte de reflet de l'Ancien Testament, à l'Islamisme, en vertu de son éclat emprunté, un pouvoir de salut quelconque. Les Juifs et Musulmans ne se sauvent pas à cause de leur religion, mais malgré elle. Les Juifs nient

la messianité de Jésus-Christ ; les Musulmans reconnaissent Mahomet comme le prophète par excellence ; leur bonne foi ne peut valoir que par la foi implicite, c'est-à-dire dans la mesure où leur croyance en la Providence surnaturelle leur permet de ressaisir intérieurement et à leur insu, dans l'union à l'Eglise, Jésus-Christ dont ils sont officiellement séparés.

En effet, lorsque leur ignorance méconnaît ou falsifie, sans s'en douter, la réalisation historique du dessein providentiel, cette erreur d'application imputable aux circonstances, laisse vivre *ce qui importe le plus, savoir un acquiescement certain à la volonté de Dieu, manifestée par la Révélation*, par le fond de leur âme en dépit de leur négation ou de leur faux dogme, ils adhèrent inconsciemment à l'Eglise, puisque la Révélation complète et définitive, c'est la Révélation chrétienne, et que selon la volonté de l'homme Dieu, le christianisme et l'Eglise, c'est tout un.

Nous pouvons donc nous servir de cet acquiescement à la volonté divine et lui faire rendre ses conséquences morales dès le début de notre enseignement religieux.

Toutefois, si l'enseignement de la Morale chrétienne présentée ainsi, en dehors du mystère de Jésus, reste licite et fructueux, ce n'est qu'un premier stade que nous chercherons à dépasser le plus vite possible, et, pendant tout le cours de l'instruction, notre attention sera en éveil pour saisir les moindres occasions d'orienter vers le Ciel les intelligences de nos élèves. La personne de Jésus, tout en restant momentanément dans l'ombre, doit être pressentie, réclamée même.

Nos élèves nous savent chrétiens, et de cela nous ne faisons pas mystère, ni à leurs yeux, ni aux yeux de leurs parents ; ils savent que nous leur exposons notre manière de vivre. Nous parviendrons à forcer leur admiration pour l'enseignement que nous leur en donnerons. Mais ne leur laissons pas ignorer que cet enseignement si élevé, dont la pratique, parfois, leur paraîtra difficile, nous est rendu facile à nous par un ensemble de choses, dont nous sommes prêts à leur parler s'ils le désirent.

Dans quelle mesure dépasserons-nous la Morale, c'est une affaire de tact, de prudence et de grâce.

IV

Le Manuel

La réalisation pratique du programme que nous avons essayé de tracer demandait pour nos écoles un manuel.

Tout d'abord parce qu'il s'agit non pas de causeries ou de conférences, mais de véritables classes. Tous ceux qui se sont adonnés à l'enseignement savent qu'une classe faite à des enfants est rendue presque impossible par l'absence de manuel. La classe, en effet, doit être préparée par un travail de mémoire et il faut un texte de leçon à apprendre. En classe même, l'attention de l'élève doit être soutenue par la lecture de son livre. Par ailleurs, l'enfant est incapable de prendre des notes, de copier même sous la dictée. Tous les résumés de cours que nous pourrions ainsi faire apprendre en classe ne servent pas à grand'chose. Question de mauvaise écriture, question de mauvaise orthographe, l'enfant ne s'y attachera pas. Ses notes ne seront bientôt que des chiffons de papier pour lesquels il n'aura que du dégoût.

Donc, si nous voulons des classes de morale, il faut un manuel de morale, si nous voulons des classes de morale chrétienne, il faut un manuel de morale chrétienne.

Serait-ce s'avancer beaucoup de dire que ce manuel n'existait pas? Non, si nous ajoutons que nous le voulons dans le sens indiqué, c'est-à-dire fait pour les Musulmans.

Sans doute, les « Leçons brèves de Morale[1] » ne contiennent rien de spécial, rien d'inédit, mais on y a toujours eu en vue le but très particulier de l'instruction religieuse des indigènes.

On s'est attaché, en traitant le plus complètement possible de la morale chrétienne, de ne rien avancer qui put à première vue rebuter un infidèle n'ayant pas encore le désir de revenir chrétien.

Si l'enseignement y est religieux, s'il y est surnaturel, il n'est pas catéchistique.

Les Leçons brèves de Morale ne sont pas, ne veulent pas être un catéchisme.

1. Récemment publiées par l'auteur de cet article (N.D.L.R.).

Il est écrit en français et sans doute serait-il souhaitable d'avoir en arabe un travail du même genre ; mais enfin tel quel, il est destiné à des écoles où l'instruction se donne en français. Il doit remplacer, et nous pouvons le croire, avantageusement le livre intitulé Morale civique, qui, lui, est en français et fournit aux élèves un texte d'étude.

C'est d'ailleurs ce qui a décidé de faire suivre chaque chapitre d'un texte de lecture. Cette lecture n'est pas toujours tant s'en faut un morceau littéraire. Il a paru préférable de choisir des sujets simples. Nous ne cherchons pas à illustrer un cours de littérature et le principal est que de chaque lecture, il se dégage très nettement pour l'élève une leçon de morale, dont il trouvera l'application dans sa vie de tous les jours ou qui modifiera du moins ses sentiments.

La plupart des exemples apportés sont chrétiens et il aurait été difficile qu'il en fût autrement, étant donné le but poursuivi. La vie des saints a donc été pour une bonne part mise à contribution. Mais là encore on a cherché à ne rien produire qui fût révélateur de la discipline sacramentelle ou des pratiques trop strictement chrétiennes qui ne seraient pas encore comprises des élèves.

Il en va autrement des allures extérieures, pourrait-on dire, du christianisme : hiérarchie religieuse, existence des moines, sacrifices des martyrs ; ce sont des choses que les enfants rencontrent ailleurs, notamment dans l'étude de l'histoire et qui compléteront avec avantage leurs concepts.

Il eût été facile de produire dans ces lectures soit des passages bibliques, soit des paraboles évangéliques.

On ne l'a pas voulu pour réserver la fraîcheur de cet enseignement, qui, nécessairement, fera suite quelque jour à ce livre de Morale et puisqu'il s'agit d'une parole inspirée, il faut que nous puissions la présenter comme parole de Dieu. La citer au milieu de paroles humaines risquerait d'en ruiner par avance l'effet que nous sommes en droit d'en attendre plus tard.

Pour aider les élèves à mieux tirer les conclusions de la lecture qui leur est proposée, on a fait suivre chaque lecture de quelques questions. Elles permettront au professeur de se rendre compte brièvement si le récit a été lu et elles forceront l'élève à réfléchir un peu pour trouver dans ce qu'il vient de lire la réponse à y faire.

La partie principale est évidemment le texte donné sous

forme socratique de questions et de réponses. Il fournira la matière de la leçon.

Dans son ensemble, il paraît pouvoir être étudié par des enfants de dix à treize ans. Ce sera d'ailleurs au professeur à éliminer telle ou telle question, tel ou tel chapitre, qui lui paraîtrait trop au-dessus du niveau intellectuel de ses élèves.

Disons niveau intellectuel et non pas niveau moral. Il est un reproche qui doit être fait et que nous voulons encourir, c'est celui de présenter une doctrine morale trop élevée.

Cette charité pour Dieu et le prochain, qui nous conduit à la lutte contre nous-mêmes, à la pratique des vertus et à l'expiation de nos fautes, pourra paraître à quelques-uns dure et sévère, au-dessus des forces d'un enfant et d'un enfant encore musulman. Et nous en tombons absolument d'accord ; mais jamais il n'a été question de présenter une morale naturelle. Dès la première leçon, nous insistons sur la nécessité du secours divin, nous voulons que la confiance naisse en ce secours, que la prière se fasse à chaque chapitre plus vraie et plus profonde, et nous comptons que Dieu répondra « Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam ». Nous faisons plus que l'espérer, « nous le croyons ».

R. P. Joyeux.

La Responsabilité

(Étude Sociologique)[1]

II

Il s'en faut donc, et de beaucoup, que l'opinion commune s'y soit tellement trompée, qui, se plaçant d'emblée au point de vue « subjectif », voit dans la causalité volontaire et libre le vrai et radical principe de la responsabilité : à tout prendre, la subtile analyse de M. Fauconnet aboutit bien plutôt à mettre ce rapport des deux termes dans une plus vive lumière encore. Et ce ne sont pas non plus les *faits* dont il se réclame qui, examinés d'un peu plus près, paraissent y devoir rien changer.

*
* *

Tels, en premier lieu, ceux qui se rapportent à la « responsabilité par substitution », considérée nommément dans le cas majeur ou typique de la médiation du Christ ou, selon la formule classique des théologiens, de la « satisfaction vicaire »[2]. C'est sans doute aller un peu vite en besogne que d'y voir une preuve de l'indétermination primitive de la peine exigée par la violation pratique des croyances collectives à quoi revient le crime et indifférente, de soi, au sujet qui la subit, pourvu précisément qu'il y en ait un qui la subisse[3].

Assurément, il existe à cet égard une profonde différence entre la satisfaction et les autres parties de la pénitence, notamment la contrition. Tandis que celle-ci est et demeure chose exclusivement personnelle (on *se* repent pour soi, et de ses péchés à soi, non pas des péchés des autres ni même pour les autres), celle-là peut devenir aussi bien l'œuvre d'un tiers; mais encore faut-il 1° que ce tiers la prenne spontanément pour lui et 2° que l'offensé l'accepte à ce titre. Et c'est juste ce qui est arrivé dans notre rédemption par Notre-Seigneur : il n'a ôté le péché du monde que parce qu'il s'en est volontairement chargé lui-

1. Voir les numéros du 1er août et du 15 décembre 1925.
2. Cf. *La Responsabilité*, etc., p. 169-170 et p. 67.
3. Cf. n° du 1er août 1925, p. 538; n° du 15 décembre, p. 344; et *La Responsabilité*, ch. IV, praes. § III; ch. V, p. 252, etc.

même et que son Père a consenti à ce mode de réparation. C'est parce qu'il a ainsi assumé la responsabilité de nos crimes que Dieu le Père en a, selon l'expression d'Isaïe, fait retomber sur lui tout le poids[1].

Et sans doute y a-t-il alors communication, des responsables primaires (les pécheurs) au responsable secondaire (le Fils de Dieu fait homme), de leur aptitude à subir la sanction, mais cela vient de ce qu'il a, d'une certaine manière, repris à son compte les iniquités qui les en avaient rendus passibles. En ce sens, la substitution dans la *poena* ne se conçoit que par la substitution dans le *reatus poenae*, l'un comme l'autre avec l'agrément de qui de droit[2]. Et nous ne voyons rien là qui, même de loin, nous autorise à absorber la responsabilité personnelle et subjective dans une responsabilité objective et collective qui représenterait en l'espèce le phénomène primordial et dont elle ne résulterait ou ne se dégagerait que plus tard par un processus de limitation graduelle[3].

***

Le cas des purifications imposées en matière de souillures légales ou de violation d'interdit est-il plus significatif ? Il le semblerait à première vue, attendu que, règle générale, il importe peu que cette violation soit volontaire, et même active, ou non : c'est le résultat seul qui importe, « qu'il soit *subi* ou *agi* »[4]. D'une manière comme de l'autre, le sujet se trouve alors soumis à la sanction exigée par les croyances du milieu. Ne saisit-on pas ici sur le vif le caractère essentiellement social de la responsabilité ? et surtout n'appert-il pas clair comme le jour qu'elle dérive avant toute chose, non pas d'une action, mais d'une *situation*, celle-là même que définissent à cet égard les règles ou pratiques en vigueur dans la société intéressée ? Ainsi la génération et la transmission de l'impureté religieuse éclaireraient-elles, par analogie, la génération et la transmission de la responsabilité proprement dite, du mérite

1. *Is.* LIII, 6.

2. Quand donc on écrit que « le dogme de la Rédemption est évidemment étranger à toute présomption de faute » (p. 206), cela ne va pas sans quelque équivoque, car il ne s'agit alors que du responsable « secondaire » (ou par substitution), considéré personnellement. — A peine avons-nous besoin de relever que notre affaire n'est pas ici de critiquer en elle-même la théorie théologique de la satisfaction vicaire, mais simplement de montrer qu'elle n'avantage en aucune façon la thèse sociologique.

3. Cf. n° du 1er août 1925, p. 542 sq.

4. P. 139. — Les soulignements sont dans le texte.

et du démérite moraux[1]. « Cette impureté désigne » ceux qui la contractent, fût-ce donc involontairement et passivement, « comme point d'application à une réaction collective, de la même manière que la responsabilité désigne des patients à la réaction pénale[2]. »

Et à coup sûr la responsabilité, considérée objectivement, désigne-t-elle des patients à la sanction pénale, mais nous avons pu nous rendre compte l'autre jour que c'est invariablement, même chez les « primitifs », par une présomption de causalité (fondée ou non, cela ne tire pas présentement à conséquence), en dehors de laquelle elle ne rimerait plus à rien[3]. Cet élément original, qui l'affecte d'un caractère d'activité ineffaçable, s'oppose de tous points à ce qu'on la réduise sans plus au même type général que la contamination passive résultant du contact matériel avec les tabous, quelque aptitude que celui-ci engendre pareillement à une sanction collective.

Autrement dit, nous ne nions pas le moins du monde l'analogie. Seulement ce n'est qu'une analogie, d'autre part, et surtout, la question reste tout entière de savoir quel est ici le véritable *caput analogiae*. Ce n'est qu'une analogie, ou une ressemblance de rapport (ce que la peine est au crime, la purification légale l'est à la violation d'interdit) et une ressemblance de rapport qui laisse subsister par ailleurs des différences essentielles — en conçoit-on de plus marquée que celle du passif à l'actif, précisément ? Et la question reste tout entière de savoir où réside le *caput analogiae*, ou plutôt elle se trouve, de par tout ce qui précède, résolue au profit de la responsabilité morale ou proprement dite[4]. C'est la responsabilité rituelle qu'on doit tenir pour un analogue de la responsabilité morale, et non pas la responsabilité morale pour un analogue de la responsabilité rituelle.

*
* *

Quant aux aliénés, il paraît bien que l'explication classique (ou favorable à la thèse classique) indiquée et écartée par M. Fauconnet[5] demeure en gros très recevable. Si,

1. P. 139.
2. P. 138.
3. Cf. n° du 15 décembre 1925, praes. p. 341 sq.
4. On remarquera que c'est M. F. lui-même qui la qualifie telle (*sup.* l. 1), en reconnaissant à sa manière, semble-t-il, l'inaliénable primauté.
5. P. 42.

pendant de longs siècles, on les a considérés comme passibles de sanctions, ce n'est pas que leur irresponsabilité fût méconnue en principe, c'est parce que, faute d'une connaissance suffisante des critériums de la folie, on ne les identifiait pas comme tels. N'oublions pas que la psychiâtrie n'a guère pris figure de discipline scientifique, relativement éprouvée et plus ou moins sûre de ses méthodes, qu'à notre époque moderne et même contemporaine, ou peu s'en faut. La différence des temps anciens au nôtre ne consiste pas à cet égard en ce que ces malheureux subissaient autrefois des châtiments qu'on ne leur inflige plus aujourd'hui, mais en ce que, leur véritable état mental n'étant pas diagnostiqué, on les traitait comme des personnes saines d'esprit, ou à peu près.

Assurément le droit civil se montrait moins difficile sur ce point que le droit criminel[1]. Mais cela ne tient-il pas à ce que les exigences de l'ordre public et du bien commun s'avèrent bien autrement impérieuses dans le second domaine que dans le premier ? Il ne leur importe pas tellement que des tractations privées soient frappées de nullité, au lieu qu'il leur deviendrait vite très dangereux ou très dommageable que des attentats qui leur sont directement contraires restassent impunis. Voilà pourquoi, dans le doute, les sociétés antérieures hésitaient beaucoup moins dans un cas que dans l'autre à admettre l'aliénation avec l'incapacité juridique correspondante. Rien de plus clair en ce sens que ce passage de Maudsley, cité par M. Fauconnet lui-même : « Tandis que la loi refusait d'exempter du châtiment les actes criminels à moins que la raison de leur auteur ne fût entièrement absente, elle invalidait les actes civils d'un individu et lui enlevait la conduite de ses affaires et de sa personne, pour peu qu'il y eût folie partielle, et alors même que les actes attaqués n'avaient avec l'aberration de son esprit aucune relation apprécdiable[2]. »

« Pour peu qu'il y eût folie partielle — à moins que la raison de leur auteur ne fût entièrement absente », on remarquera ces formules, très suggestives. Nous avions donc bien raison de dire tantôt que le principe de l'irresponsabilité des fous reste ici hors de cause, et que l'application seule en varie. Or, à notre présent point de vue,

1. Cf. p. 42
2. *Le crime et la folie*, p. 86 de la trad. française, 6e édition, dans *La Responsabilité*, p. 42.

tout est là ; car ces sortes de faits ainsi restitués en leur vraie signification, on n'a plus le droit de les interpréter comme la preuve que la conscience universelle ait autrefois, et le cas échéant, lié la responsabilité à autre chose qu'à la causalité intelligente et libre des individus.

*
* *

Objectera-t-on que le droit chinois, si enclin par ailleurs à limiter la responsabilité du fou, le punit pourtant sans atténuation aucune en matière de parricide[1] ? Ce cas exceptionnel rentre dans celui des sanctions infligées aux enfants ou aux cadavres et pour lequel aussi bien on ajouterait sans doute que la réponse précédente ne saurait suffire. Car il ne peut être question cette fois d'en appeler à l'inexpérience psychologique des siècles passés ou des sociétés moins évoluées : comment imaginer qu'elles aient songé à une intervention active et volontaire des sujets en jeu dans les forfaits ainsi châtiés ? Pour les cadavres en particulier, l'hypothèse tournerait presque à la plaisanterie. — Il s'en faut pourtant que la théorie sociologique et « objectiviste »[2] s'en trouve établie *pro tanto*.

Elle ne le serait, en toute rigueur, que s'il n'y avait pas, ici encore, une autre explication, tout aussi plausible, et qui d'autre part ne porte point atteinte, semble-t-il, au principe classique de la responsabilité subjective et formelle. C'est celle que Pierre Ayrault, lieutenant criminel au siège présidial d'Angers vers le milieu du XVII^e^ siècle, formulait en ces termes, également rapportés par l'auteur : « En toute punition, écrit-il, visant les châtiments posthumes et s'attachant à les justifier, on recherche principalement l'exemple. » Disons, nous, pour être plus précis, que la peine n'a pas seulement pour fonction de corriger les délinquants, mais encore d'inspirer une frayeur salutaire à ceux qui seraient tentés de les imiter, et que, dans l'espèce, on ne se place qu'à ce second point de vue. « *Male tractando mortuos*, continue P. Ayrault, citant Optat, *terremus et viventes.* » Non pas, au surplus, que « tous crimes méritent un aussi grand exemple, mais quand ils sont tels qu'ils surpassent toute cruauté et malignité ; qu'ils ne tendent pas à en ruiner un ou deux, mais une

1. Cf. *La Responsabilité*, p. 43.
2. Qui rapporte la responsabilité en général à une *situation*, non pas à une action causale, etc. Cf. n° du 1^er^ août 1925, p. 534.

nation ou république entière : il faut que la façon de les divertir ayt je ne sçay quoi de quasi monstrueux et prodigieux[1]. » Une ordonnance de 1670 en mentionne cinq de cette sorte : « lèse majesté divine, lèse-majesté humaine, duel, suicide et rébellion à justice avec force ouverte, dans la rencontre de laquelle le défunt a été tué[2]. » Bref, tout ce que se propose alors le législateur, c'est d'« adjuster à la peine plus d'ignominie », pour en intensifier d'autant la valeur d'exemplarité[3].

On doit en dire autant des sanctions répressives dans lesquelles il arrive aux enfants d'être enveloppés. « Enveloppés », c'est bien le mot ; car, pour peu qu'on y regarde de plus près, on s'aperçoit qu'elles sont pareillement décrétées contre certains crimes énormes (« très griefs », comme s'exprime encore P. Ayrault) ou considérées comme tels, (par exemple, chez les Chinois, la trahison) et dont on veut inspirer ainsi une plus vive horreur. Ce n'est pas seulement l'auteur de ces crimes, c'est sa postérité que le châtiment atteint alors, mais, remarquons-le avec soin, à raison du forfait qu'il a commis et dont elle porte la peine avec lui. Procédé diversement appréciable, si l'on veut, mais qui n'en a pas moins son point de départ ou son motif primordial dans la causalité personnelle — nous y voilà ramenés une fois de plus — d'un responsable primaire, qui est aussi le responsable au sens propre ou fort, et le seul responsable en ce sens.

Ou bien c'est à une forme du talion qu'on se trouve avoir affaire. Par exemple, le Code de Hammourabi porte (§ 230) que, si en s'écroulant une maison tue l'enfant du propriétaire, on tuera, par manière de représailles ou de compensation, l'enfant de l'architecte qui l'a bâtie[4]. Qu'une telle disposition ne réponde que de très loin à notre idéal de justice, tel que nous l'entendons aujourd'hui avec notre délicatesse moderne et chrétienne, personne n'en disconviendra ; mais là n'est pas présentement la question, la question est présentement de savoir si, en dernière ana-

1. *L'ordre, formalité et instruction judiciaire*, p. 396, dans *La Responsabilité*, p. 47.
2. Cf. *La Responsabilité*, p. 48-49.
3. On ne doit pas oublier, observe M. F. lui-même, « que les peines jouent toujours, à quelque degré, le rôle de mesures de prévention spéciale, et que, par suite, la société qui prononce un jugement de responsabilité obéit, en même temps qu'à son sentiment de la justice, au désir d'empêcher la récidive » (*ibid.*, p. 290).
4. Cf. n° du 1er août 1925, p. 533.

lyse, ce n'est pas une faute personnelle que le paragraphe susdit a malgré tout en vue, soit pour la punir à proprement parler, soit pour en prévenir le retour. Or il paraît hors de doute qu'on doit l'entendre de cette façon, la faute personnelle visée étant, au moins par hypothèse, la négligence de l'architecte. En toute rigueur et exactitude, ce n'est pas son enfant comme tel qui est puni, c'est lui qui est puni dans son enfant — quelque arbitraire, encore un coup, que puissent être en elles-mêmes sanction et supposition.

La même chose, enfin, pour la *corruption of the blood* du vieux droit anglais[1] et les lois similaires, comme l'atimie des Grecs[2] ou le bannissement perpétuel des Chinois[3]. Il s'agit toujours de crimes majeurs, qu'on estime requérir une sanction mieux proportionnée à leur gravité spéciale, et surtout de crimes perpétrés par un individu, qui ne doit s'en prendre qu'à lui-même, ajouterait-on sans doute, du malheur dans lequel il précipite les siens.

*
* *

Il ne paraît donc pas, « tout bien pesé et rabattu », que ces différents faits exigent un remaniement total, dans le sens qu'on sait, du concept de la responsabilité. Ils ne nous imposent pas de la considérer, prise en soi, comme tenant avant toute chose à la situation dans laquelle les sujets se trouvent engagés, bien plutôt qu'à une action par eux exercée, à une violation par eux volontairement commise, au moins en quelque mesure, et à eux légitimement imputable, d'une loi qui les oblige. Ils n'en établissent pas, d'un mot, le caractère rigoureusement impersonnel et objectif.

Reste à examiner en elle-même la partie proprement positive de la théorie nouvelle, celle qui, partant de là, s'attache à dénoncer dans la responsabilité, avant toute chose également, une institution sociale, ayant pour fonction essentielle de supprimer autant que possible et au moins symboliquement, par l'infliction d'une peine appropriée, ce phénomène destructeur par excellence des croyances et de l'existence collective qui s'appelle le crime ou le délit.

(*A suivre.*) H. Dehove.

1. Cf. n° du 1er août, p. 534.
2. Cf. *La Responsabilité*, p. 75 sq.
3. Cf. *ibid.*, p. 78.

Les Origines de l'Élévation

A quelle époque et pour quels motifs l'usage s'est-il introduit d'élever l'hostie aussitôt après la consécration? La question a été maintes fois posée et résolue en des sens divers. Nous-même avons eu récemment l'occasion de l'examiner dans notre travail sur le *Désir de voir l'Hostie*[1]. Etait-ce bien utile, penseront quelques-uns, de ranimer une controverse éteinte? N'est-il pas acquis à la science historique qu'Eudes de Sully, évêque de Paris (1196-1208), prescrivit l'élévation de l'hostie aussitôt après la consécration pour protester contre une opinion erronée du théologien Pierre le Chantre touchant l'instant précis de la consécration? Qu'on ouvre les ouvrages les mieux informés et les plus récents relatifs à l'histoire de la messe[2], et l'on se convaincra rapidement que cette explication, présentée avec seulement d'insignifiantes variantes, semble avoir l'assentiment des spécialistes les plus avertis.

Il n'est pas douteux qu'on puisse alléguer en sa faveur des arguments qui méritent considération, tels qu'ils furent développés, avec tant d'ingénieuse sagacité, par le R.P.H. Thurston (*The Tablet*, 19 et 26 octobre et 2 novembre 1907). Il est incontestable que peu d'années avant qu'Eudes de Sully fût devenu évêque de Paris, Pierre le Chantre avait enseigné, dans les écoles théologiques qui se pressaient autour de la montagne sainte Geneviève, l'interdépendance des deux formules consécratoires : à l'entendre, la consécration du pain ne pouvait être valide si la consécration du vin ne l'était pas. Il est non moins certain qu'Eudes de Sully n'avait pas admis la suggestion hardie du théologien parisien : un des décrets qui lui sont attribués oblige le célébrant qui, ayant oublié de verser du vin dans le calice, s'apercevrait seulement de sa méprise après avoir prononcé les paroles *Hic est calix*.... à reprendre la célébration de la messe simplement aux mots *Simili modo*...[3] S'il en était besoin, le décret relatif à l'élévation établirait sans conteste qu'Eudes de Sully considé-

1. *Le Désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement*. 1926, Paris, Beauchesne.
2. Cf. notamment L. Eisenhofer, *Grundriss der Katholischen Liturgik*, Fribourg, Herder, 1926, pp. 219-220.
3. Mansi, *Concilia*, xxii, 682.

rait l'opinion de Pierre le Chantre comme dénuée de toute probabilité.

Le débat n'est pas là ; il s'agit de savoir si, en fait, l'évêque de Paris, en prenant l'initiative d'obliger son clergé à élever l'hostie aussitôt après la consécration, a voulu protester, ou réagir, contre l'opinion de Pierre le Chantre, comme on l'assure assez communément. Le débat ainsi circonscrit, il faut d'abord, en bonne méthode, rechercher si le texte même du décret controversé contient une allusion plus ou moins explicite à la théorie du Cantor. Qu'on en juge d'après la traduction suivante :

« Il est prescrit aux prêtres, quand ils prononcent au début du canon les mots *qui pridie* en tenant l'hostie, de ne pas l'élever aussitôt à une si grande hauteur que les fidèles puissent la voir ; ils doivent, de quelque façon, la maintenir devant leur poitrine, jusqu'après les mots *Hoc est corpus*... Alors seulement ils doivent l'élever de façon qu'elle puisse être vue par tous[1]. »

L'évêque de Paris a pris soin d'indiquer les motifs de son intervention : il veut, avant tout, réprimer un abus qui consistait à élever l'hostie à une si grande hauteur que les fidèles pouvaient l'apercevoir avant la consécration. Cela avait le grave inconvénient de les induire à commettre un acte d'idolâtrie, puisqu'il pouvait leur arriver d'adorer l'hostie non encore consacrée. Il convenait d'intervenir, c'est ce que fit Eudes de Sully, il suffit de lire le texte pour nous en convaincre.

Examinons maintenant si le décret d'Eudes de Sully ne viserait pas l'opinion de Pierre le Chantre d'une façon au moins implicite : l'abus repoussé par l'évêque de Paris n'avait-il pas une connexion quelconque avec cette opinion? Nullement, car Pierre le Chantre n'aurait pas été moins opposé à un abus de ce genre qu'Eudes de Sully lui-même : l'élévation de l'hostie aux mots *qui pridie* n'avait-il pas le même inconvénient dans l'hypothèse où la consécration du pain était postérieure à celle du vin que dans l'hypothèse contraire?[2] Bref, nous avouons notre impuissance à trouver dans la première partie du décret d'Eudes de Sully la moindre allusion aux idées du Cantor.

1. Mansi, *Concilia*, xxii, 682.
2. Le texte de Césaire d'Heisterbach relatif à Etienne Langton, cité par le R. P. Thurston, *The Origin of the Elevation*, dans *The Month*, sept. 1926, pp. 257-258, l'indique formellement.

Nouvelle instance : Eudes de Sully ne s'est pas contenté d'interdire l'élévation avant la consécration, il l'a prescrite *après*. A quoi nous répondons qu'il n'aurait guère pu faire autrement sans entretenir une incertitude pénible dans l'esprit des fidèles qui auraient continué à se méprendre sur le moment réel de la consécration.

Là encore, l'allusion à la théorie de Pierre le Chantre ne s'impose pas.

***

Un vice de méthode contribue à embrouiller le problème : on recherche les origines de l'élévation presque exclusivement à Paris, sous le pastorat d'Eudes de Sully, et on a l'air de supposer que la réforme parisienne ne pouvait pas ne pas se propager très rapidement dans la chrétienté tout entière. En fait, les choses se passèrent d'une façon bien différente. L'élévation de l'hostie après la consécration se propagea très lentement, très souvent sous la poussée des initiatives individuelles et aussi sous l'impulsion des autorités ecclésiastiques. Pour déterminer exactement les origines de l'élévation, il faut donc rechercher les motifs qui contribuèrent à cette lente propagation. Là encore nous avons des textes : dira-t-on par exemple qu'à Bayeux, en 1300, l'erreur de Pierre le Chantre avait encore des partisans? Ce serait puéril, seule la persistance de la pratique déjà réprouvée par Eudes de Sully est invoquée par l'autorité ecclésiastique[1]. De même, à Wurzbourg en 1298, à Exeter en 1287, à Trêves en 1277, à Rouen en 1235. Dans tous ces exemples, l'absence de toute connexion réelle entre l'établissement officiel du rite nouveau et une réaction contre la doctrine absolument périmée[2] de Pierre le Chantre est patente.

Les textes conciliaires auxquels nous venons de faire allusion sont tous d'accord pour affirmer que l'on doit élever l'hostie après la consécration afin de la faire voir, de la montrer. Le concile d'Exeter en 1287 renchérit : *hostia*, précise-t-il, *autem levetur in altum ut a circumstantibus valeat intueri, per hoc enim fidelium devotio excitatur et fidei meritum suscipiat incrementum*[3]. Il est indéniable qu'à Exeter l'autorité ecclésiastique a incor-

1. Mansi, *Concilia*, xxv, 62.
2. A la suite d'une controverse dont nous précisons les termes dans notre travail cité, pp. 51-53.
3. Maskell, *Ancien Liturgy of England*, Oxford, 1882, p. 138.

poré le rite de l'élévation post-consécratoire à la législation diocésaine pour permettre aux fidèles de regarder le Corps du Christ et par là de faire une sorte de communion spirituelle par la foi. N'en concluons pas nécessairement qu'Eudes de Sully avait obéi quatre-vingts ans plus tôt aux mêmes motifs : ce serait une généralisation hâtive. Si l'on suppose que le texte que nous venons de citer ne vaut que pour Exeter, il n'établit pas moins péremptoirement que le désir de voir (ou de faire voir) l'hostie ne fut pas sans déterminer, au moins dans quelques lieux, l'autorité ecclésiastique à favoriser l'établissement de l'élévation. Si, par ailleurs, des témoignages sérieux prouvent que le désir de voir l'hostie était un sentiment déjà très vivant dans les premières années du XIII[e] siècle, à Paris, ne serait-il pas imprudent de n'en tenir aucun compte pour interpréter les mots *ita quod possit videri* du décret d'Eudes de Sully?

Nous sommes tenus à une plus grande réserve en ce qui concerne l'élévation antéconsécratoire. A la suite de Claude de Vert[1], le rite peut être partiellement expliqué par une accentuation progressive du geste par lequel le prêtre élevait médiocrement le pain au-dessus de l'autel avant de prononcer les paroles consécratoires : mais cette accentuation elle-même, comment l'expliquer? Par la manie ostentatoire de certains prêtres? Aucun document ne nous autorise à l'affirmer. N'est-il pas plus vraisemblable de supposer que la croyance à l'efficacité spéciale de la vue de l'hostie n'a pas été sans influer sur l'établissement progressif de l'élévation pré-consécratoire elle-même? Il est évident que, depuis longtemps déjà, le clergé et les fidèles croyaient que la vue de l'hostie avait une valeur religieuse particulière, quand Guillaume d'Auxerre se fit leur interprète dans sa *Somme dorée*[2].

*
* *

Le R. P. Thurston a eu l'obligeance[3], et je lui en suis profondément reconnaissant, d'examiner le petit livre dont je viens de résumer quelques conclusions. Je remercie notamment le savant auteur d'avoir pris la peine de me si-

1. Cl. de Vert, *Explication des cérémonies de l'Eglise*, Paris, 1713, t. IV, pp. 252, 261 seq.
2. Cf. *Le Désir de voir l'hostie*, p. 18.
3. *The Month*, sept. 1926, pp. 254-258.

gnaler les raisons qui l'obligent à maintenir l'essentiel de sa thèse. Il accorde seulement qu'il y aurait exagération à ne voir dans le décret d'Eudes de Sully qu'une protestation contre les idées de Pierre le Chantre. Sans engager une inutile polémique, je me permettrai, et je prie l'éminent religieux de bien vouloir excuser ma témérité, de lui soumettre les observations suivantes :

1° Il me semble ne pas s'être arrêté à discuter le témoignage de Guillaume d'Auxerre. Théologien contemporain d'Eudes de Sully, Guillaume d'Auxerre déclare expressément que le prêtre, après la consécration, doit élever l'hostie afin de la montrer, *ut omnes fideles videant*[1]. Le témoignage, direct, est plus important que le texte, allégué par le R. P. où Jacques de Vitry se borne à constater que l'opinion de Pierre le Chantre est en désaccord avec l'usage de l'Eglise concernant l'élévation ;

2° Le passage touchant Etienne Langton, où Césaire d'Heisterbach tire argument de l'élévation pour condamner la théorie de Pierre le Chantre ne peut pas nous éclairer davantage sur les motifs véritables qui poussèrent Eudes de Sully à instituer l'élévation après la consécration : j'ai prouvé dans mon petit livre[2] que le moine cistercien ne semble pas avoir connu d'autre élévation que le rite pratiqué à Paris avant Eudes de Sully tel qu'il continua à l'être longtemps encore dans les autres lieux de la chrétienté.

3° Le R. P. Thurston a tout à fait raison de dire qu'Eudes de Sully n'aurait pas eu à intervenir s'il n'y avait pas eu incertitude sur le moment précis de la transsubtantiation du pain au Corps de Jésus. Toutefois, l'incertitude qui détermina l'évêque à agir n'était pas dans l'esprit des théologiens, elle était le fait des fidèles seuls : elle était pratique plus que théorique;

4° L'absence de tout culte extra-liturgique du Saint-Sacrement au XII^e^ siècle n'est pas une preuve que le désir de voir l'hostie ne pouvait naître et se développer à cette époque. Plus encore qu'au besoin d'adorer Jésus-Christ, ce sentiment religieux correspondit à l'origine au besoin de communier spirituellement par la foi, stimulée par la vue du Corps de Jésus-Christ. Un des résultats des controverses eucharistiques de la période préscolastique et no-

1. *Le Désir de voir l'hostie*, p. 49-50.
2. *Op. cit.*, p. 44.

tamment de la controverse bérengarienne fut de répandre l'idée que Jésus était présent *sensualiter* dans l'hostie J'espère avoir l'occasion de reprendre et d'expliquer ce dernier point ;

5° Mon très distingué contradicteur assure que rien ne prouve que l'hostie fût proprement montrée, élevée au-dessus de la tête du prêtre, dès le XII^e^ siècle. Dans le *Traité des reliques des saints* par Guibert de Nogent, mort en 1124, je trouve une histoire qu'il est bien difficile d'interpréter autrement[1]. En admettant que les textes fassent défaut pour le XII^e^ siècle, il n'en est pas de même pour le XIII^e^ siècle : un texte de Berthold de Ratisbonne établit sans conteste que les prêtres avaient bien l'intention de montrer l'hostie quand ils l'élevaient avant la consécration : *quod elevat hostiam (sacerdos) oculis omnium intuendam significat quod*[2]... Les documents du XIII^e^ siècle suffisent à établir qu'on montrait l'hostie aux fidèles avant et pendant la consécration, bien avant que l'élévation post-consécratoire eût été imposée par l'usage ou approuvée par l'autorité ecclésiastique : un missel cité par Gerbert dans l'un de ses recueils ne conseille-t-il pas au célébrant d'élever l'hostie autant qu'il peut avant la consécration?[3]

Après ces remarques, ne sommes-nous pas en droit de conclure que le problème des origines de l'élévation est infiniment complexe et qu'on s'est peut-être trop hâté d'expliquer l'introduction de ce rite, si important pour l'histoire du culte eucharistique, par une réaction contre l'opinion singulière d'un théologien très subtil ?

Edouard DUMOUTET

1. *Op. cit.*, p. 46.
2. *Op. cit.*, p. 44.
3. *Op. cit.*, pp. 43-44.

Chronique Artistique

I. — Questions générales

Encyclopédie des Beaux-Arts (Louis Hourticq).

L'origine des églises à coupole d'Aquitaine (à propos de la thèse de M. Raymond Rey).

Les vieilles églises fortifiées du midi de la France (R. Rey).

Une théorie nouvelle sur l'architecture gothique du midi de la France (à propos d'un article de M. Emile Mâle).

II. — Monographies

L'art français : XVII^e siècle (1610-1690) (René Schneider).

Album de Paris (Marcel Poëte).

Tolède (Elie Lambert).

Paray-le-Monial (Jean Virey) ; Lisieux (Louis Serbat) ; la cathédrale de Beauvais (V. Leblond).

L'art et les saints : Sainte Anne ; St Jean Baptiste de la Salle.

Eugène Fromentin (Prosper Dorbec) ; Van Meer de Delf (Jean Chantavoine).

La sculpture antique (Charles Picard).

I. Questions générales

C'est un curieux ouvrage que cette *Encyclopédie des Beaux-Arts*[1], qui vient d'être publiée par la librairie Hachette, sous la direction de M. Louis Hourticq.

Les auteurs — car on pense bien que M. Hourticq s'est adjoint des collaborateurs — ont voulu donner, sous une forme réduite et facile à consulter, la somme de nos connaissances sur l'art universel.

A la différence des histoires précédentes, qui se bornaient à une époque, à un pays ou à un genre, leur ouvrage embrasse tous les siècles, tous les styles, tous les artistes importants. Il fait une large part à l'illustration ; qu'il s'agisse des portraits, des tableaux, des monuments ou même des ensembles urbains. On y trouve surtout une foule de renseignements sur les œuvres et sur les hommes, qu'on chercherait en vain dans une histoire de l'art, où qui n'y sont qu'à l'état diffus. Bref, cette encyclopédie mérite son nom.

Mais on devine les difficultés soulevées par son programme. Comment de cet amas de documents, de faits et

1. 2 vol. in-4°, Hachette, éditeur.

de dates faire un tout ordonné ? Comment y insuffler la vie ? Comment allier le texte et l'illustration ?

Les éditeurs ont résolu le problème en adoptant un plan inédit, qui ne laissera pas de surprendre, mais qui a du moins permis de faire tenir — sinon de fondre — trois ouvrages sous le même titre. Il y a, en effet, dans ces deux volumes, trois ouvrages nettement distincts : un dictionnaire, une histoire et un album.

Le Dictionnaire est le plus important — typographiquement du moins. C'est un précieux répertoire d'artistes, d'œuvres et de termes techniques. Certains articles constituent même de véritables monographies, résumant sous une forme claire et précise une riche documentation, éparse dans de gros livres. C'est ainsi qu'on a particulièrement développé ceux qui sont consacrés aux grands artistes de la Renaissance et de l'époque contemporaine, ou encore ceux qui traitent des généralités : architecture, sculpture, etc..,

Des lacunes étaient inévitables dans une liste aussi longue et aussi touffue ; mais elles ne sont pas graves. On reprocherait plus justement à certains articles, à ceux par exemple qui concernent les monuments ou les villes d'art, d'être par trop écourtés. Mais là encore ce ne sont que des taches légères. Rien d'essentiel n'a été omis ; les artistes et les œuvres sont étudiés dans le plus large esprit, sans parti pris d'école. Comme exemple de jugement équitable et modéré, qu'on lise les remarquables articles consacrés à ces artistes si discutés qui se nomment Puvis ou Rodin, ou encore à l'école romantique.

Ce dictionnaire est illustré. Dans son texte sont réparties 1.600 gravures au trait, qui donnent, sous une forme simplifiée, les portraits des artistes et la reproduction des principales œuvres d'art. Quand il s'agit de monuments et de sculptures, ces gravures constituent des documents fidèles et suffisamment évocateurs. On ne s'étonnera pas que les tableaux et les tapisseries soient moins exactement rendus.

Mais la véritable illustration de l'*Encyclopédie des Beaux-Arts*, ce sont les nombreuses reproductions photographiques groupées en 130 planches hors-texte. Elles forment un riche *Album* méthodique, intercalé dans le Dictionnaire, en regard des chapitres correspondants de l'histoire de l'art. Elles pourraient d'ailleurs se suffire et constituer un ouvrage indépendant, car chaque planche est

consacrée à une période ou à un artiste déterminé, et l'ensemble aboutit à une évocation complète des chefs-d'œuvre de l'art. Voici, pris au hasard, les sujets de quelques planches, qui donneront une idée de la variété de cette illustration. D'abord la technique : architecture de pierre, architecture de bois, architecture de terre cuite ; peinture à fresque, la détrempe et le pastel, peinture à l'huile ; le verre, le fer, etc... Chez les Anciens, ce sont les Grecs qui tiennent le plus de place, mais ce n'est pas au détriment des Egyptiens, ni des Assyriens. L'Extrême-Orient est, lui aussi, largement représenté. Mais, comme il est juste, c'est l'art occidental qui occupe la plus grande partie des 130 planches. Ses principales manifestations y sont représentées, jusqu'aux aspects les plus typiques de l'Exposition des Arts décoratifs.

A ces planches, déjà remarquables par le choix et le classement des sujets, s'ajoute un bref commentaire qui en souligne l'intérêt historique ou technique. De sorte que cet album constitue à lui seul une histoire et un enseignement.

J'ai gardé pour la fin l'*Histoire de l'art*, due tout entière à M. Louis Hourticq. C'est l'ouvrage capital de cette Encyclopédie. Si le dictionnaire est surtout une source de faits et l'album un recueil d'images, nous voici, avec cette histoire, dans le royaume des idées. M. Hourticq l'a écrite sous cette forme séduisante, alerte et lumineuse dont il détient le secret.

Déjà, il y a quelques années, dans le charmant volume de la collection, *Ars una*, consacré à la France, puis dans son *Initiation artistique*, il avait préludé à cette synthèse, qu'il expose aujourd'hui, avec une si profonde compréhension des époques les plus diverses. Car il s'agit, cette fois, d'une immense histoire, qui commence avec les dessins des cavernes et les bisons d'argile, pour s'étendre jusqu'à l'esthétique du verre et du béton armé. Admirable et dangereux sujet, qui exige une connaissance approfondie de la technique des arts, un contact intime avec les civilisations différentes, un véritable don de sympathie, et la plus vaste culture.

Somme toute, il fallait dégager de l'immense domaine artistique, cette philosophie que Taine inaugura de façon éclatante sur un champ plus restreint.

Plus qu'une histoire, c'est bien, en effet, une Philosophie que M. Hourticq a écrite, à la suite de l'admirable in-

troduction où il expose son esthétique et sa méthode. Laissant au dictionnaire et à l'album la tâche de raconter, de préciser et de montrer, il se charge, lui, d'expliquer, d'éclairer, de relier les périodes de l'activité artistique. Dans la formidable production des siècles, il a su ne retenir que ce qui compte, ce qui a engendré et ce qui a duré. De chaque grand artiste, il a montré l'apport original, et des véritables chefs-d'œuvre, la fécondité. Et sans ostracisme, ni enthousiasme excessif, il projette sur chaque époque ou sur chaque œuvre la lumière méritée. Lisez, par exemple, ses remarques profondes sur la découverte de l'atmosphère par Vinci, sur l'athlétisme de Michel-Ange, son chapitre sur la génération romantique, les pages, trop brèves, où il explique la tentative des impressionnistes, etc... Il est difficile d'être plus pénétrant, plus juste et plus séduisant.

Pourquoi faut-il que ces pages ailées soient noyées dans les articles du Dictionnaire ? Pour donner sans doute plus d'unité à leur encyclopédie, les éditeurs ont imaginé de dérouler l'Hitoire à travers les deux volumes, en même temps que le Dictionnaire. Le quart de chaque page est réservé à l'Histoire ; le reste est couvert des menus caractères du Dictionnaire. Pour parcourir un bref chapitre de M. Hourticq, il faut tourner de nombreuses pages in-4°. N'aurait-il pas été plus logique de grouper, comme Introduction, cette Histoire qui se lit si avidement ?

Mais ce n'est là qu'une critique d'ordre purement matériel. Telle quelle, l'*Encyclopédie des Beaux-Arts* se présente comme un précieux instrument de travail, auquel aucun autre ne peut être comparé. Elle a sa place marquée dans toute bibliothèque sérieuse, et se recommande non seulement aux professeurs, mais à tous ceux qui veulent pénétrer dans le domaine enchanté de l'art.

***

En choisissant comme sujet de thèse la fameuse question des églises à coupoles, M. Raymond Rey s'est attaqué à l'un des problèmes les plus discutés de notre archéologie nationale.

Pour en saisir toute la donnée, il suffit de comparer à ces majestueuses nefs d'Aquitaine, les églises trapues et sombres des provinces voisines. Qu'on vienne du Nord ou du Midi, de la vallée de la Garonne ou des

bords plus éloignés du Rhône, avant d'entrer dans la zone privilégiée qui porte ces énigmatiques coupoles, il faut passer sous d'étroites voûtes basses et renoncer à la lumière. Et tout d'un coup se dressent ces amples nefs aux séries de coupoles, qui ont si magnifiquement résolu le problème de la lumière et de la solidité. Si l'extérieur en épousait plus exactement l'armature, il ne leur manquerait que le minaret pour évoquer une vision d'Orient. Comment donc expliquer sur les causses du Quercy, dans les vallées du Périgord ou dans celles de l'Angoumois, la floraison d'une école si originale ?

Bien des archéologues déjà s'y sont appliqués, mais leurs théories — si divergentes soient-elles — n'ont pas résolu la question.

Elle est double. Il faut savoir d'abord quelle est, en France, l'église mère de ces coupoles, puis découvrir d'où vient à son tour cette église.

Au milieu du siècle dernier, Félix de Verneilh crut avoir trouvé la solution. Dans un ouvrage retentissant, il s'efforça d'établir que toutes les églises à coupoles dérivaient de l'admirable Saint-Front de Périgueux ; et que Saint-Front lui-même n'était que la copie de Saint-Marc de Venise. Nos coupoles d'Aquitaine ne seraient donc que des importations byzantines. La plupart des archéologues, et Viollet le Duc lui-même, se rangèrent à cette théorie.

Trente ans plus tard, des fouilles ayant montré que Saint-Marc était plus jeune que Saint-Front, la thèse de Verneilh fut vivement critiquée. Alfred Ramé prouva, contre elle, que la cathédrale périgourdine, loin d'avoir été le berceau des coupoles, en marque au contraire l'apogée.

Le regretté Auguste Brutails devait aller plus loin encore dans cette réaction et, dès 1895, il soutenait que Saint-Front n'est byzantin ni par sa construction, ni par sa décoration ; mais qu'il a été élevé « à l'imitation d'un monument étranger par une école d'architecture locale autochtone et déjà fortement constituée[1] ».

Enfin, en 1912, R. de Lasteyrie résumait en ces termes l'opinion de la plupart des archéologues :

« Saint-Front est le produit d'une école indigène, qui

1. Il y a quelques mois à peine, dans la réédition de son excellent *Précis d'Archéologie du Moyen Âge*, il écrivait plus nettement encore : « La coupole aquitanique est d'origine autochtone... En matière de construction, l'influence orientale est nulle ou à peu près. », p. 129.

ne doit aux influences byzantines ni plus ni moins que la plupart des autres églises bâties au sud de la Loire, pendant l'époque romane. »

Ainsi donc les *autochtones* l'emportaient sur les *byzantins*, quand M. Raymond Rey aborda à son tour la question. Disons tout de suite que ses recherches confirment, dans ses grandes lignes, la thèse de Brutails-Lasteyrie, mais fournissent aussi aux partisans de la théorie orientale, en particulier à M. Enlart, quelques arguments nouveaux.

Le résultat en est exposé dans une thèse de doctorat sur *La Cathédrale de Cahors et les origines de l'architecture à coupoles d'Aquitaine*[1], qui lui a valu en Sorbonne la mention très honorable, après une intéressante discussion. Le grand mérite de cet ouvrage, c'est de restituer à Cahors la première place, usurpée par Saint-Front. Après l'étude de M. Rey, il paraît établi, en effet, que les coupoles de Cahors sont antérieures à celles de Périgueux, ou plus exactement de Saint-Front, car Périgueux possède une autre église à coupoles, Saint-Etienne, plus ancien que Saint-Front, qui s'en inspira. A cause de son extérieur plus frappant et de l'originalité de son plan, Saint-Front a trop exclusivement attiré l'attention des archéologues, tentés de voir en lui un point de départ, alors qu'il n'est qu'une résultante.

En réalité, c'est Cahors qui est l'église mère. C'est sur sa large nef qu'un maître d'œuvre audacieux a jeté les premières et les plus vastes coupoles d'Occident. De Cahors la coupole a gagné Souillac, qui l'a transmise à Angoulême, puis à Solignac en Limousin, et sans doute à Fontevrault en Anjou. Ce premier courant a dû se former au début du XII^e^ siècle. Un peu plus tard, après 1120, une dérivation se détacha et aboutit à Saint-Front, qui en marque l'apogée. Telle est, d'après M. Rey, la filiation des églises à coupoles. En rétablissant ainsi les dates, il a contribué à mieux poser le problème des origines. S'en serait-il tenu là, qu'il aurait déjà largement mérité la reconnaissance des archéologues. Mais il propose à son tour une solution.

J'ai déjà indiqué qu'elle aboutissait à l'origine autochtone, mais ce n'est pas pour les mêmes raisons que Brutails et Lasteyrie. En fait, M. Rey ne renonce à l'origine orientale que par une sorte de biais et, parfois même, il

1. 1 vol. grand in-8°, avec cent gravures dans le texte et hors-texte. H. Laurens, éditeur.

donne l'impression d'hésiter, voulant trop scrupuleusement doser l'apport de chaque influence.

Pour expliquer la création sur place de ces coupoles, Emile Berteaux prétendait que les architectes d'Aquitaine avaient des modèles naturels dans les coupoles rustiques de ces cabanes en pierre sèche, que les paysans ont élevées de tout temps sur leurs champs. De ces constructions primitives, on serait passé aux petites coupoles des églises rurales, et enfin aux vastes constructions qui nous occupent. Sans nier les rapports étroits qui rattachent l'architecture au sol et au milieu, M. Rey se refuse à voir en ces édifices primitifs une cause directe et un modèle. Ils ont sans doute favorisé l'éclosion des coupoles, mais leur technique rudimentaire n'aurait su aboutir aux combinaisons ingénieuses et au savant équilibre des grandes nefs. On ne retrouve d'ailleurs aucun intermédiaire entre ces cabanes et les coupoles. Pour créer la grande coupole, il a fallu l'inspiration et l'exemple du dehors. Et nous voici en face de l'Orient.

M. Rey ne repousse pas toute influence orientale ; mais voici de quelle ingénieuse façon il la conçoit. L'Orient n'a fourni à l'Aquitaine ni des modèles précis et complets, ni à plus forte raison des architectes, venant reproduire en France des édifices arméniens, syriens ou chypriotes. Les maîtres d'œuvre français ne se sont pas bornés à reproduire servilement des thèmes importés. Car alors, fait justement remarquer M. Rey, pourquoi ces coupoles orientales se seraient-elles répandues en Aquitaine plutôt qu'en Languedoc et dans la région méditerranéenne ?

Si l'Aquitaine est seule en France à avoir compris et adopté la coupole, c'est qu'elle y était préparée par ses vieilles pratiques architecturales. Depuis longtemps déjà (et sans doute depuis les Romains), elle savait construire des voûtes d'abside en cul de four, dont les premières assises seules sont appareillées, tandis que le reste est en blocage, exactement comme les coupoles de Cahors et de Souillac. Qu'on ajoute aussi l'habitude de couvrir de coupoles rustiques les huttes des champs. La région présentait donc un milieu favorable, et, pour ainsi dire, des prédispositions. Mais ce génie local n'a pas suffi à provoquer l'éclosion des grandes coupoles. M. Rey le déclare sans ambages : « Quand même la coupole sur pendentifs serait d'origine indigène, l'idée de l'appliquer systématiquement, dans d'aussi grandes proportions qu'à la cathédrale de Cahors, n'a pu naître que grâce à une inspiration étrangère. Il a

fallu le souffle de l'Orient pour éveiller l'audace d'un artiste nouveau et hardi. »

L'Orient ! Le mot est lâché ; mais M. Rey va le reprendre, l'expliquer et l'atténuer — si bien qu'il n'excluera ni l'esprit d'invention, ni l'originalité des architectes aquitains. Et pour mieux se faire entendre, il propose l'exemple de l'Arménie. Dans un livre célèbre, Strzygowski y plaçait l'origine de la basilique chrétienne à coupoles, dont les principales dispositions se seraient ensuite répandues dans l'empire byzantin, puis en Occident, par la Russie du Sud, les Balkans et l'Italie. Or, on sait aujourd'hui, que l'Arménie a subi de fortes influences helléniques ou byzantines, et n'a pas élaboré seule l'art chrétien oriental. Ses monuments sont dus, à la fois, à des apports étrangers et à des traditions locales. C'est ainsi qu'elle a reçu de Byzance la coupole de briques sur pendentifs, mais qu'elle l'a construite en pierre, suivant les procédés de sa technique locale.

Ce serait, dit M. Rey, la même chose en Aquitaine. L'Aquitaine, elle aussi, a connu des motifs étrangers, mais elle les a reproduits à sa manière. L'exemple de l'Orient lui a prouvé la possibilité de couvrir de vastes carrés par des coupoles. Aussi a-t-elle cherché à imiter le pendentif byzantin pour passer du carré à la circonférence. Mais elle y est parvenue par ses propres moyens, en tâtonnant, avec de lourds repentirs et de graves maladresses, au début du moins. Et M. Rey fait remarquer que cette exécution des motifs orientaux est si différente de la technique byzantine qu'elle équivaut à une réinvention. On le comprend d'ailleurs, si l'on se rappelle qu'il fallait passer de l'architecture de brique à celle de pierre, comme en Arménie.

M. Rey peut donc conclure, en résumant toute sa thèse en ces termes : « Le thème architectural de la coupole sur pendentifs a trouvé en Aquitaine un terrain favorable. Il s'est adapté aux méthodes locales de la construction, pour aboutir à une véritable création. »

*
* *

Mais l'un des membres du jury, M. Camille Enlart, tout en rendant hommage aux recherches de M. Rey, et après l'avoir félicité de la filiation qu'il a su établir entre les églises à coupoles, a vivement discuté ses conclusions, dans un important article de la *Gazette des Beaux-Arts*[1],

1. Numéro de mars 1926.

M. Enlart reste l'un des partisans les plus convaincus de l'origine orientale. Ses fouilles à Chypre et en Syrie lui donnent d'ailleurs une grande autorité en ces matières. Or, chose piquante, pour réfuter M. Rey, c'est à sa thèse même qu'il emprunte ses arguments. Il lui reproche d'abord d'avoir donné beaucoup trop d'importance aux traditions autochtones, manifestées par les huttes en pierres sèches ou par les petites coupoles uniques des églises rurales. Il prétend ensuite que loin de diminuer la part de l'Orient, l'histoire de Cahors, telle que nous la raconte M. Rey, est une preuve nouvelle et capitale du rayonnement byzantin.

Toute l'argumentation de M. Enlart repose sur le voyage et le séjour que fit en Orient, de 1109 à 1112, l'évêque de Cahors, Géraud III de Cardaillac. Car c'est ce même Géraud qui fit dresser les plans de la cathédrale et en posa la première pierre. N'est-il pas logique de conclure qu'il doit y avoir une relation étroite entre les formes si nouvelles de sa cathédrale et le voyage qu'il venait de faire. Parti pour un long séjour, il avait dû emmener avec lui, comme il est naturel pour un puissant seigneur ecclésiastique, une suite nombreuse, dans laquelle il devait se trouver un ou plusieurs maîtres d'œuvre. Quoi d'étonnant que séduit par les formes et l'ampleur des coupoles, Géraud III ait résolu à son retour d'en doter sa future cathédrale ?

M. Enlart va plus loin encore. Il prétend nous faire connaître les églises qui ont servi de modèle à l'architecte cadurcien. Et l'on devine qu'il s'agit de celles de Chypre. L'évêque de Cahors, comme tout bon pèlerin, a dû faire relâche dans la grande île, pour y visiter plusieurs églises, abritant des reliques insignes. M. Enlart énumère ces églises et analyse les éléments de leur architecture Ils se rapprochent étrangement de ceux qui caractérisent les églises d'Aquitaine. A Chypre comme en Aquitaine, les coupoles sont percées de 4 petites fenêtres et emboîtées dans des tambours cylindriques ; elles reposent sur des arches très larges, portées par d'énormes piles, parfois percées de passages comme à Saint-Front ; enfin, dans les deux pays, les coupoles sont à peu près dépourvues d'ornements. Bref, les ressemblances sont si frappantes que M. Enlart n'hésite pas à conclure que la cathédrale de Cahors doit être « l'œuvre d'un maître local qui avait regardé attentivement les églises de Chypre ». S'appuyant alors sur la thèse de M. Rey, M. Enlart poursuit sa démonstration. Si la cathédrale de Cahors est bien la première en date des églises

à coupoles, leur origine orientale ne fait plus de doute, grâce au pèlerinage de l'évêque qui a élevé la plus ancienne. On réclamait des faits et des preuves ; les voici enfin, puisqu'on sait maintenant par quel intermédiaire sont parvenus en Aquitaine les modèles byzantins.

Faut-il donc renoncer à la théorie des coupoles autochtones et se ranger aux côtés de M. Enlart ? Ce serait, semble-t-il, prématuré. Reconnaissons que le raisonnement de M. Enlart est très logique et répond mieux à notre impatience de savoir, que les hypothèses discrètes de M. Rey ; mais n'oublions pas que ce n'est qu'un raisonnement. Il lui manque la confirmation des faits. Sans parler du voyage à Chypre de Géraud III, qui n'est encore que du domaine du probable ; il manque aux édifices analysés par M. Enlart d'être datés d'une façon précise. Or il avoue lui-même que sur ce point il ne peut se livrer qu'à des suppositions : « Elles ont pu être bâties au cours des x^e^, xi^e^ et xii^e^ siècles... Il est vraisemblable d'attribuer les plus anciennes au xi^e^ siècle », écrit-il. N'est-il pas encore prématuré d'affirmer que nos églises ont eu pour « modèles directs » celles de Chypre ?

Retenons donc des savantes recherches de M. Rey que la place éminente attribuée à Saint-Front est due à la cathédrale de Cahors. Quant à l'origine de Cahors et de ses nombreuses filiales, résignons-nous, en dépit des comparaisons de M. Rey et de l'hypothèse si ingénieuse de M. Enlart, à ne pas la connaître avec certitude, cette fois encore, l'énigme n'est pas dévoilée.

*
* *

La seconde thèse de M. Rey a pour sujet *Les vieilles églises fortifiées du Midi de la France*[1].

Par *Midi*, entendez surtout le Roussillon, le Bas-Languedoc, une partie de l'Auvergne, et la région qui s'étend de la Garonne à l'Océan. La Provence et la vallée du Rhône n'ont pas été l'objet des études de M. Rey. Mais, même ainsi réduite, la part est belle ; car c'est par centaines qu'on relève, dans ces provinces, dont l'histoire fut si tourmentée, des églises fortifiées ; soit qu'elles aient été fortifiées d'un seul jet, soit que les siècles les aient munies, suivant les nécessités, d'une simple bretèche, d'un clocher-donjon ou d'une couronne de machicoulis.

1. 1 vol. in-8°, avec 24 planches hors texte et 42 figures dans le texte. H. Laurens, éditeur.

En fait, le sujet est donc très vaste, aussi M. Rey a-t-il dû se borner à des généralités. Son grand mérite est d'avoir réalisé un ouvrage d'ensemble et d'avoir très habilement classé la multitude d'églises qui s'offraient à lui.

Après avoir rappelé, dans son introduction, les circonstances qui amenèrent les seigneurs ecclésiastiques ou laïques à fortifier les églises, il montre que l'Eglise n'a jamais accepté qu'à contre-cœur de voir ainsi transformer en places fortes et exposer à tous les risques de la guerre les églises destinées à être des asiles de prière et de paix. Chaque fois qu'elle le put, elle protesta et interdit. Et les événements ont prouvé combien ces protestations étaient légitimes. Que de fois, en effet, les réfugiés abrités dans une église refusèrent, une fois le péril passé, de l'évacuer. Que de fois, aussi, les seigneurs installés sur les biens d'église s'obstinent à les occuper, sous prétexte de prévenir une nouvelle attaque. D'ailleurs, quand les églises insuffisamment fortifiées venaient à succomber, leur prise était suivie du pillage, souvent même de la destruction.

La rudesse des temps fit violer les défenses des conciles et, jusqu'au XVII^e^ siècle, dans certaines régions, on fortifiait encore les églises. Mais la grande époque fut celle du moyen âge, surtout du XII^e^ au XIV^e^ siècle. Ce sont les églises de cette époque que M. Rey a spécialement étudiées, en suivant l'ordre chronologique.

A l'époque romane, c'est surtout en Roussillon, en Bas-Languedoc et dans le sud de l'Auvergne qu'on fortifie les églises. Le Roussillon construit ces austères clochers carrés, couronnés de curieux merlons, comme ceux qui se voient encore à Elne ou à Saint-Martin du Canigou. M. Rey, à la suite de Brutails, y relève de nombreuses traces de l'influence arabe et lombarde. Le Bas-Languedoc, qui redoutait les invasions sarrasines, a fortifié aussi de bonne heure ses églises. Au sommet de leurs grands murs nus, il fait courir un chemin de ronde et des machicoulis, reposant sur les contreforts. Sans doute, est-ce une importation lointaine d'Asie Mineure ou de Syrie.

La période gothique est plus riche encore. Les formes spéciales du gothique méridional se prêtaient aisément aux fortifications. D'autre part, c'est l'époque des villes neuves, des bastides, bâties d'un seul jet, sur un plan régulier, dans un but de défense. L'église joue un rôle sans le système défensif, aussi l'a-t-on conçue comme une forteresse. Et M. Rey a montré qu'il n'y avait pas moins de

trois types nettement différents, parmi ces églises de bastides. A la même époque, la région toulousaine invente, toujours pour se protéger, le clocher-mur, haute muraille fortifiée, constituant la façade, portant les cloches dans ses arcades, et défendant la porte.

Mais rien n'approche des majestueuses églises forteresses que le Midi éleva à Narbonne[1], à Béziers, à Toulouse (église des Jacobins[2]) et surtout à Albi. C'est là surtout que le Midi a fait œuvre originale.

Le livre se termine par un répertoire des églises fortifiées du Midi de la France. Elles sont rangées par provinces, et presque toutes les provinces situées au sud de la Loire y sont largement représentées. C'est dire l'importance de nos vieilles églises fortifiées, et le grand service qu'a rendu M. Rey, en commençant leur étude méthodique.

*
* *

Avant de quitter les églises du Midi, il faut signaler l'article capital où M. Emile Mâle vient d'émettre sur l'architecture méridionale des idées tout à fait nouvelles[3].

Si l'on en croyait le titre : *L'Architecture gothique du Midi de la France*, il ne serait question que d'une période, alors qu'en réalité tous les styles sont étudiés, depuis le roman jusqu'à la Contre-Réforme. Mais l'architecture gothique en forme le centre, ou plutôt le cœur, car le grand intérêt de cette étude, et sa puissante originalité, c'est de montrer que l'architecture du Midi, malgré ses transformations, n'a jamais cessé d'être la même. Comme un être vivant, elle s'est développée suivant l'esprit qu'elle portait en elle, dès les balbutiements de son enfance.

M. Mâle relève en effet, dès l'époque romane, « ce génie de simplification » qui aboutira aux larges nefs uniques de l'époque gothique et, par une suite toute naturelle, aux

1. M. Mâle raconte, dans l'article qui est analysé plus loin, que si la cathédrale de Narbonne n'a pas été achevée, c'est à cause de l'opposition des consuls, inquiets des contreforts et des créneaux qui commençaient à se bâtir. Ils ont cru que les chanoines allaient construire une forteresse, alors que ces créneaux et ces contreforts ne seraient, d'après M. Mâle, que de simples accessoires de décoration. Qu'en pense exactement M. Rey?

2. Pour les Jacobins, dont les hauts murs de briques sont couronnés d'un chemin de ronde et de machicoulis, M. Rey reconnaît que les Dominicains n'ont peut-être pas songé à en faire une véritable forteresse, mais que cette austère simplicité, toute militaire, devait leur plaire. Choisy, au contraire, y verrait un système défensif nettement caractérisé.

3. *Revue des Deux-Mondes*, 15 février 1926.

églises de la Contre-Réforme. Tout serait à citer des raccourcis saisissants et des formules gonflées d'idées, par quoi il sait caractériser et dépeindre les monuments. Voici en quels termes il a traduit son admiration pour l'abbatiale de Souillac, l'une de ces églises du Quercy étudiées par M. Rey : « Quelle grandeur dans cette nef, surmontée des immémoriales coupoles de l'Asie ! Quelle large respiration pour la poitrine ! Quel souffle venu du monde antique ! Le chœur, magnifique demi-cercle largement ouvert, a gardé la noblesse de l'abside où s'asseyait le magistrat romain. L'âme du moine s'épanouissait librement dans ces vastes espaces. Une pareille église, fille de l'esprit méridional, s'oppose par toutes ses parties à l'église dramatique, mystérieuse, pleine d'aspirations, de la France du Nord ; tout y est sérénité, harmonie des nombres, grandeur, mais grandeur mesurée à l'échelle de l'homme. »

A l'époque gothique, le Midi a bâti deux séries d'églises. Les unes ne sont que des répliques de l'art du Nord. M. Mâle les a comparées pour étudier leur filiation. La première en date est la cathédrale de Bayonne, qui imite ouvertement Soissons et Reims ; puis vient celle de Clermont, qui reproduit les dispositions essentielles d'Amiens dans le chœur et la nef, et une foule de détails empruntés à Saint-Denis, Soissons, Paris ; ensuite Limoges qui se borne à copier Clermont ; Narbonne surtout — le Beauvais du Midi — dont le chœur serait, d'après M. Mâle, le plus admirable morceau d'architecture du Midi, mais qui, s'il a la fougue et l'élan de Beauvais, reste comme lui inachevé. Ajoutons enfin Saint-Etienne de Toulouse et la cathédrale de Rodez.

Sur chacune d'elles, M. Mâle a émis des remarques pénétrantes, qui éclairent d'un jour nouveau bien des questions confuses ; mais toutes s'effacent devant la trouvaille qu'il a faite, au sujet de leur architecte. On sentait bien qu'entre ces églises, importées du Nord, existait une indéniable parenté ; M. Mâle vient de découvrir qu'elles dérivent du même architecte : Jean des Champs. Et voici comment il résume l'œuvre de cet artiste méconnu : « Ainsi toutes les cathédrales du Midi : Clermont, Limoges, Narbonne, Toulouse, Rodez, sont l'œuvre de Jean des Champs, ou relèvent de son génie. Ce grand homme, presque oublié, doit reprendre sa place dans l'histoire. Elève des maîtres de l'Ile-de-France et de la Picardie, il les imite d'abord avec respect à Clermont et à Limoges ; mais déjà on voit

poindre dans son œuvre des idées d'où sortira l'art de l'avenir. A Narbonne et à Toulouse, plus sûr de lui-même, il s'abandonne à son génie mathématique, et dès le XIII[e] siècle, crée l'art flamboyant... Jean des Champs est de la race des créateurs. »

Mais cet art du Nord ne fut compris que par une élite et resta étranger au pays. Les églises gothiques vraiment méridionales en diffèrent profondément. Ce sont de vastes cathédrales à une seule nef, souvent aussi large que haute[1], où rien ne gène la parole ni la vue ; de simples vaisseaux à l'extérieur simplifié, sans arcs-boutants ni hautes toitures ; bref d'immenses édifices construits suivant les austères traditions antiques. Pour les architectes du Midi, la croisée d'ogive, au lieu d'engendrer un art nouveau, n'a jamais été qu'un expédient de maçon habile.

La plus remarquable des églises méridionales est cette « troublante » cathédrale d'Albi, dont les grands murs nus forment un si vif contraste avec son intérieur éblouissant[2]. C'est en elle d'abord que s'est constituée la véritable architecture gothique du Midi. De là elle s'est répandue à Saint-Bertrand de Comminges, à Pamiers, à la cathédrale de Perpignan, à Mirepoix, à Saint-Vincent de Carcassonne et jusqu'en Catalogne.

En pénétrant sous ces voûtes si larges, on sent que le Midi aime avant tout l'ampleur et l'espace libre. A la cathédrale de Toulouse, la largeur de la nef équivaut à la hauteur, tandis qu'à Amiens, elle est trois fois moins grande. Pour l'homme du Nord, remarque M. Mâle, la beauté réside dans la ligne verticale : « Contrairement à ce qu'on imagine souvent, l'imagination est au Nord, non au Midi. Au Nord, la cathédrale gothique avec sa complexité infinie, ses perspectives mystérieuses, sa lumière et ses ombres, son élan vers le ciel, sa forêt d'arcs-boutants, ses mille statues. Au Midi, l'église nue, dédaigneuse des ornements, belle par ses seules proportions, calme, sans aspiration vers l'infini, fille d'une race attachée aux réalités de ce monde. »

Mais c'est l'art dépouillé du Midi qui devait survivre. Alors que le gothique du Nord est mort tout entier avec le Moyen Age, celui du Midi, adopté par la Contre-Réforme,

1. La cathédrale primitive d'Albi avait 30 m. de haut, sur 30 de large (chapelles comprises). Les voûtes de Mirepoix ont 21 m. de large; celles de Saint-Vincent de Carcassonne 19.

2. « Ce chœur d'Albi, écrit M. Mâle, avec ses statures bourguignonnes et ses fresques italiennes, est une des beautés de la France. »

a duré encore plus de deux siècles. C'est la seconde découverte de M. Mâle. Frappé de retrouver, dans les églises italiennes du XVI^e^ et du XVII^e^ siècle, les caractères de nos églises méridionales : large nef sans bas-côtés et petites chapelles entre les contreforts, il remonta aux origines. Et aujourd'hui il n'hésite pas à affirmer que les églises jésuites dérivent des églises gothiques du Languedoc.

Pour gagner Rome, l'architecture languedocienne a fait un détour par la Catalogne. Depuis longtemps, en effet, les Catalans avaient adopté les formules françaises. Or, à la fin du XV^e^ siècle, leur colonie romaine fait élever dans la ville pontificale une église bâtie à la française, Sainte-Marie de Montserrat. Il est probable que saint Ignace et saint François de Borgia, qui ont vécu en Catalogne, sont venus souvent dans l'église qui leur rappelait leur patrie. Comme elle offrait de grandes commodités pour la messe et la prédication, rien d'étonnant que saint François de Borgia, devenu général, ait fait construire le Gesu, sur le modèle de Sainte-Marie de Montserrat, c'est-à-dire de nos églises languedociennes. Et l'on sait que le plan du Gesu fut reproduit partout par les architectes de la Compagnie.

« Ainsi, conclut M. Mâle, l'architecture méridionale de la France sous sa forme jésuite, ou plus exactement romaine, a fait la conquête de l'Europe... Pour lutter contre les protestants, la Contre-Réforme choisit le plan que les Dominicains du Languedoc avaient adopté jadis pour lutter contre les Albigeois. Les mêmes monuments répondirent aux mêmes nécessités : ce sont les églises de la parole. »

Telles sont les idées, originales et profondes, émises par M. Mâle. Elles ne seront pas toutes acceptées sans discussion. Sa théorie sur l'origine méridionale du flamboyant et la filiation qu'il a établie entre les églises du Languedoc et celles de Rome, ne peuvent manquer de soulever des critiques. Mais toutes les vues neuves paraissent audacieuses. Elles ne peuvent manquer de faire germer, dans le sillon tracé par M. Mâle, de fécondes découvertes.

*
* *

II. — Monographies

Dans la jolie collection les *Patries de l'Art*, M. René Schneider publie le second des 4 volumes qu'il doit consacrer à l'*Art Français*[1].

1. Un volume (16×21), illustré de 117 gravures. H. Laurens, édi-

Le premier embrassait le Moyen Age et la Renaissance, celui-ci ne concerne que le *XVII^e siècle* (1610-1690). Ce n'est pas trop d'un volume pour un siècle aussi riche et, artistiquement, aussi méconnu. M. Schneider, qui en connaît depuis longtemps les richesses les a décrites et commentées avec amour.

Son livre s'ouvre sur quelques pages qu'il faut lire et relire, car elles présentent une remarquable analyse de cet esprit classique, qui inspira l'art du XVII^e siècle, aussi bien que sa littérature. Le siècle est ensuite divisé en trois grandes périodes : l'Epoque de Richelieu et de Mazarin, — L'Art monarchique et classique hors de Versailles, — L'art monarchique et classique à Versailles. Je ne puis songer à résumer ces 225 pages, qui sont, elles-mêmes, de l'histoire condensée. En écrivant : histoire, je ne veux pas signifier qu'il s'agit d'un exposé chronologique des œuvres et des hommes. C'est dans son sens le plus vaste et le plus profond qu'il faut l'entendre, car il y est question de littérature, de vie mondaine, de sentiments, de croyances et d'idées, en un mot de tout ce qui peut susciter et entretenir l'art d'une époque. Aussi la plupart de ces pages pourraient-elles prêter à de plus amples développements ; ce qui les recommande déjà aux professeurs et aux conférenciers. Je me contenterai donc d'en indiquer l'esprit, en disant que c'est une discrète et très habile apologie.

Depuis le Romantisme et la vogue du Moyen Age, on a tant décrié l'art classique, qu'il est, à son tour, victime d'injustes critiques. On lui reproche de n'être qu'un art de copistes et d'esclaves, impuissants à se libérer des influences étrangères et des programmes officiels. Tout le long de son livre, M. Schneider répond à ces reproches et s'inscrit en faux contre les préjugés courants. Il s'attache à prouver que l'art de Louis XIV fut aussi français que celui des époques précédentes, qu'il sut rester original dans ses imitations, qu'il est même plus large que le Romantisme et que, sous sa grandeur, il y a du libéralisme et de la fantaisie. Aussi, en ses dernières pages, n'hésite-t-il pas à convier les artistes d'aujourd'hui à venir méditer à Versailles sur les hautes et permanentes leçons qu'offre le pur esprit classique : leçon de discipline, qui soutient et développe la personnalité sans la noyer ; leçon de travail, car

teur. Je signale l'intérêt de ces gravures, choisies avec soin, et accompagnées d'un bref commentaire, qui en fait ressortir la valeur artistique et l'importance historique.

la réflexion et l'effort, loin d'étouffer les sensations, les condensent et les exaltent. Puisse notre époque d'individualisme artistique, qui « tire à hue et à dia pour amener le magnifique avenir », entendre ces leçons ! Car, conclut justement M. Schneider, on peut les écouter, sans rien renier des magnifiques conquêtes du XIX^e^, et même de notre XX^e^ siècle.

*
* *

Avant de publier le second volume de son ouvrage sur *Paris*, M. Marcel Poëte nous offre l'*Album*[1] qui forme l'indispensable complément de cette œuvre. C'est un recueil de 600 illustrations, qui intéressent toute l'histoire de Paris, des origines à nos jours.

Les lecteurs du premier volume désiraient ces illustrations ; et s'il est permis de regretter qu'elles ne soient pas réparties dans le texte, il faut reconnaître que M. Poëte a suppléé au récit absent en faisant de son recueil de gravures, non pas un simple album, mais un volume indépendant, qui a sa vie propre, et peut suffire à qui voudrait se rendre seulement compte des transformations matérielles subies par la grande ville. Chaque gravure, en effet, est suivie d'une légende qui l'explique et en fait ressortir la valeur documentaire. Elles sont groupées chronologiquement en chapitres, qui correspondent aux principales époques. En tête de chacune de ces divisions, un copieux avant-propos trace un tableau complet de la ville à ce stade de son développement, et permet de saisir les changements prochains. C'est donc plus qu'un album ; c'est une véritable histoire iconographique de Paris.

Quant aux illustrations, M. Poëte a expliqué, dans une importante introduction, « après quels principes il les avait choisies dans la documentation touffue qui s'offrait à lui. Il n'a retenu que celles dont on peut extraire « le fait urbain ». Et les pages si personnelles où il expose sa méthode pourraient constituer un véritable traité de critique iconographique. Le plus large esprit a présidé à son choix. Il n'est pas seulement question de l'aspect monumental de Paris, mais de tout ce qui touche à la vie sociale sous ses formes les plus variées. Pour les derniers siècles, en particulier, de curieuses gravures ont permis à M. Poëte d'évoquer les souvenirs de guerre, les manifestations religieuses, les courants du commerce, et surtout la mode, dans ses ex-

1. 1 vol. grand in-8°. A. Picard, éditeur.

centricités et ses perpétuels changements. On souhaiterait à chacune de nos grandes villes, un album inspiré du même esprit.

Nous permettra-t-on une réserve ? Elle a trait à la typographie des illustrations. La plupart ont été trop réduites. Elles se perdent dans de vastes pages à demi blanches ; trop souvent les détails sont sacrifiés ou noyés dans un flou déplorable. Sans doute aurait-il mieux valu sacrifier quelques gravures, et mieux exécuter les autres.

*
* *

M. Elie Lambert vient de nous donner le *Tolède*[1], qui manquait à la collection des Villes d'Art célèbres.

Par l'intérêt du sujet et la manière dont M. Lambert a su le traiter, c'est bien l'un des meilleurs volumes de cette collection.

Comme Barrès, M. Lambert a vivement ressenti l'âpre séduction de Tolède. Là où le touriste ne voit qu'une pittoresque ville morte et un étonnant chaos d'œuvres d'art, il a su découvrir le creuset où sont venues se fondre les races et les civilisations les plus diverses, la ville unique qui reflète toutes les époques de l'histoire tourmentée d'Espagne. Et pour nous guider à travers cette capitale artistique, il a su écrire un livre plein de vie, qui séduira les artistes, sans décevoir les érudits.

A Tolède, l'architecture éclipse les autres arts ; et, parmi les monuments, la cathédrale est incontestablement la reine. La décrire, c'est résumer l'histoire de l'art espagnol pendant plusieurs siècles. Si l'on ajoute que cette cathédrale, de pur esprit français, est bâtie sur un sol tout imprégné de traditions arabes, on comprend l'immense intérêt qu'offre son étude[2]. Aussi M. Lambert en a-t-il fait le centre de son livre. Il a fallu près de trois siècles pour la construire (1225-1493), mais chaque époque s'est plue à l'enrichir, en sorte que les artistes les plus divers y ont collaboré : Français de l'Ile-de-France et Maures andalous, Bourguignons et Flamands, Allemands et Italiens, Hollandais même. « Et pourtant, disait Barrès, on y connaît par tous ses sens qu'on est en Espagne. »

1. Un volume grand in-8°. H. Laurens, éditeur.
2. La cathédrale de Tolède offre encore le spectacle d'une église qui a traversé les siècles en conservant son mobilier, son jubé, ses tombeaux, son trésor. Elle peut nous donner une juste idée de ce que devaient être nos grandes cathédrales, avant les vandalismes.

Après la cathédrale, deux questions surtout ont retenu l'attention de M. Lambert : l'art mudejar et l'œuvre du Greco. En deux chapitres remarquables, il a dépeint le développement et les caractères de cet art délicat, où le fond musulman se teinte de reflets chrétiens, et qui, éliminé des grands édifices par l'influence italienne, s'est perpétué dans la décoration d'humbles objets domestiques. Quant à la description de l'œuvre si originale du Greco, elle complète utilement par ses détails l'évocation puissante de Barrès, dont le nom revient toujours quand on parle de Tolède.

Et maintenant, vous tous qui rêvez d'Espagne et que la peseta arrête, consolez-vous en ouvrant ce livre, si bien illustré par les clichés de l'auteur. Ne craignez pas de vous abandonner au charme des descriptions et à l'intérêt de l'histoire ; vous suivez un bon guide.

*
* *

Voici, dans les *Petites monographies des grands édifices de la France*, 3 nouveaux volumes : *Paray-le-Monial et les Eglises du Brionnais*, par M. Jean Virey ; *Lisieux*, par M. Louis Serbat ; et la *Cathédrale de Beauvais*[1], par M. V. Leblond. Par leur excellent résumé historique, leurs descriptions et leurs nombreuses illustrations, ces volumes sont dignes des précédents.

M. Jean Virey, un spécialiste de l'art bourguignon, nous avait déjà décrit Cluny ; il était logique qu'il étudiât Paray, qui est du même style et, probablement, du même architecte. Il nous a rappelé les grandes lignes de son histoire relativement calme, et s'est plus longuement étendu sur la description de la magnifique abbatiale, sobrement décorée, mais dont l'abside harmonieuse peut rivaliser avec les plus belles créations romanes d'Auvergne ou de Toulouse. Parmi ses singularités, il note avec raison le portail du croisillon nord, qui manifeste la même influence arabe que celle signalée par M. Mâle à Cluny. A côté de cette austère église, il s'est plu à décrire les églises du Brionnais, surtout Charlieu et Saint-Julien-de-Jonzy, dont la décoration compliquée et diverse évoque une foule d'influences.

L'intérêt archéologique de Lisieux réside avant tout dans sa cathédrale, l'un des rares grands monuments français, construits à l'époque intermédiaire où l'art roman va s'ef-

1. H. Laurens, éditeur.

facer devant les formes nouvelles, venues de l'Ile-de-France. M. L. Serbat a soigneusement étudié son histoire, qui soulève de graves problèmes d'origine et d'influences et permet de comprendre les diversités de style qui s'y rencontrent. Il décrit aussi l'élegante église Saint-Jacques, si remarquable par son unité, due à l'incroyable rapidité de sa construction, qui n'aurait pas duré plus de 5 ans. Quelques pages sont consacrées aux autres églises de la ville, et surtout à ces vieilles maisons, qui lui conservent un cachet si original.

L'histoire de Paray-le-Monial et de Lisieux paraît bien terne à côté de celle de Beauvais. L'histoire de cette cathédrale achevée est véritablement émouvante, parfois même dramatique. Il semble que tout se soit conjuré pour empêcher de se réaliser le rêve des évêques et des chanoines. Ce sont d'abord les obstacles habituels : incendies et manque de ressources. Puis, quand chacun eut rouvert sa bourse, quand furent réunies les nouvelles sommes dues à la générosité des fidèles, du clergé et du roi, il semble que la nature ait voulu se dérober, en cédant sous les piliers prodigieux. Vinrent ensuite les guerres. Et quand, après tant d'années, le chœur et le transept furent enfin dressés, survint le téméraire Jean Vast, qui osa élever, à 153 mètres, sa vertigineuse tour lanterne. On en sait la courte durée. Mais le plus touchant, n'est-ce pas de voir, au lendemain de l'écroulement, les chanoines songer à la mieux reconstruire, recommencer à se dépouiller, emprunter, vendre leurs petites orgues à des religieuses, engager à l'avance deux ans de récolte de blé, etc... Il fallut que les charpentiers conseillassent la prudence ; et, sur l'église inachevée, on se contenta d'élever la mince flèche, qui existe encore. M. Leblond a bien fait de consacrer à cette histoire près de la moitié de son intéressant volume, la description n'en paraît que plus captivante.

La petite collection, l'*Art et les Saints* présente une *Sainte Anne* par M. Alexandre Masseron et un *Saint Jean-Baptiste de la Salle* par M. Georges Rigault. Il est tout naturel que les artistes de toutes les époques aient tenu à évoquer l'aimable et discrète figure de Sainte Anne. Sans doute nous ne savons presque rien de sa vie ; mais, comme elle est la mère de Marie, la Légende dorée s'est emparée d'elle. Nous lui devons de gracieuses légendes ; et les artistes les

1. H. Laurens, éditeur.

thèmes les plus touchants. M. A. Masseron a résumé les légendes en quelques pages pleines de charme, et choisi avec beaucoup de goût quelques-unes des plus belles œuvres artistiques.

Mais quelle singulière idée d'avoir songé à Saint Jean-Baptiste de la Salle ! M. G. Rigault nous a conté sa vie en quelques pages excellentes, qui ont surtout le grand mérite de rappeler avec exactitude le milieu où a vécu ce grand saint français. Il a reproduit une quarantaine de gravures et de tableaux, à lui consacrés en France et à l'étranger. Mais, vraiment, la plupart de ces œuvres peuvent-elles se qualifier d'artistiques ?

*
* *

Deux nouvelles « biographies critiques » viennent de s'ajouter à la liste imposante des « Grands Artistes », à la même librairie[1]. D'abord *Eugène Fromentin*, par M. Prosper Dorbec, livre aimable et fin, bien digne de l'écrivain délicat, qui fut aussi un artiste de valeur, sinon un grand artiste. L'œuvre du peintre y est expliquée par son caractère, sa formation et surtout ses voyages. Ceux qui aiment surtout en Fromentin l'écrivain auront eux aussi agrément et profit à lire cette biographie.

M. Jean Chantavoine a écrit sur *Van Meer de Delft*, le livre qu'on souhaiterait aux artistes qui ont droit à plus de justice et de célébrité. Il ramène à la lumière cette figure énigmatique et trop longtemps cachée, et assigne son véritable rang à ce singulier artiste, qui ne se contenta pas, comme tant de ses contemporains, de reproduire avec la plus scrupuleuse exactitude les intérieurs bourgeois de son pays, mais tenta audacieusement de nous suggérer l'espace, comme un sculpteur.

François Pinardel.

P.-S. — Cette Chronique était écrite, quand j'ai reçu le second volume de M. Charles Picard sur la *Sculpture antique*. J'ai déjà dit la valeur de ce « manuel », qui dépasse largement son titre. Cette nouvelle partie, qui va de Phidias à l'ère byzantine, est capitale, car elle embrasse la plus belle époque de la sculpture grecque et retrace l'expansion du génie athénien en Orient et en Italie.

F. P.

1. 2 vol. illustrés. H. Laurens, éditeur.

Notes et Documents

La sélection-orientation jugée par M. Lapie

On sait l'importance attachée par les partisans de l'Ecole unique à la sélection et à l'orientation professionnelle des enfants. Les *Cahiers de la République des Lettres* (1er juin 1926) ont recueilli à ce sujet la réponse de M. Lapie, recteur de l'Académie de Paris ; elle est à méditer.

« La méthode des *tests*, dit M. Lapie, me paraît excel-
« lente dans certains cas, elle prend les enfants à l'impro-
« viste et permet de se rendre compte, en effet, de cer-
« taines aptitudes et surtout des inaptitudes.

« Elle a donné de remarquables résultats lorsque les Amé-
« ricains, adoptant le système français de Binet et Simon,
« l'ont employé pour choisir leurs officiers et sous-offi-
« ciers. Mais aurait-elle donné des résultats semblables une
« seconde année ?

« Je crains, en effet, que les tests ne finissent par s'ap-
« prendre comme les problèmes types que nos candidats
« au certificat d'études font automatiquement et ne finis-
« sent par être qu'un simple témoignage de bonne mé-
« moire. Je sais bien que les partisans des tests objecteront
« qu'il est facile de renouveler complètement des épreuves,
« mais je crains que ce changement ne soit pas tel qu'il
suffise pour éviter le bachotage.

« Il est, d'ailleurs, curieux de constater que lorsque les
« tests sont employés concurremment avec le vieux sys-
« tème des examens on aboutit au même résultat, au même
« classement des élèves. C'est ainsi que M. Duthil a fait
« de très nombreuses expériences à Nancy, qui aboutissent
« par l'une et l'autre méthode à des conclusions très voi-
« sines.

« Je crois, toutefois, que les tests peuvent rendre de
« très grands services pour l'orientation professionnelle et
« la reconnaissance des aptitudes physiques ou intellectuel-
« les. On a constaté maintes fois qu'on laissait entrer dans
« certaines carrières les hommes indésirables, en raison
« même de certaines inaptitudes physiques. C'est, d'ail-
« leurs, pourquoi la Compagnie des transports de la région
« parisienne a institué un examen d'aptitudes psycho-
« physiologiques que doivent subir tous les candidats con-
« ducteurs, et l'on a remarqué que depuis la proportion
« des renvois à la suite d'accidents était beaucoup moin-
« dre.

« Je crois donc qu'il est très possible de procéder à une

« sélection-orientation, à un examen des aptitudes et sur-
« tout des inaptitudes, qui pourra donner soit des indica-
« tions, soit des contre-indications et rendrait de réels ser-
« vices. Un examen sérieusement conçu pourrait, à mon
« sens, avoir lieu à la fin de l'école primaire, sous la
« réserve, toutefois, qu'on ne considère pas ses résultats
« comme ayant une valeur absolue. »

Nous avouons être un peu déçus par l'extraordinaire habileté avec laquelle le recteur de l'Université de Paris semble se jouer de notre logique française. On lui demande s'il estime que la sélection et l'orientation professionnelle des enfants par la méthode des tests rendrait d'utiles services et il répond en invoquant l'exemple de l'armée américaine ou de la Compagnie des Transports parisiens, se recrutant l'une et l'autre parmi des hommes adultes et non des bambins de douze ans. Et pourtant, M. Lapie est un pédagogue éminent, puisque ses livres, marqués au coin de l'orthodoxie laïque la plus éprouvée, font autorité dans les écoles normales.

Petite Correspondance

Saint François de Sales et les stigmates de saint François d'Assise

Q. — *Saint François de Sales ne s'est-il pas prononcé en faveur de l'origine imaginative des fameux stigmates?*

R. — De nombreux incroyants tentent d'expliquer les plaies miraculeusement apparues sur les mains, les pieds et le côté de saint François d'Assise par l'action naturelle de l'imagination créatrice. Cette thèse fut attribuée naguère par MM. Janet et Dumas au grand évêque de Genève qui avait écrit : « L'âme, comme force et maîtresse du corps, usant de son pouvoir en iceluy, imprima les douleurs des playes dont elle estoit blessée, es endroits correspondans à ceux auxquels son amant les avait endurées : l'amour fit donc passer les tourments intérieurs de ce grand amant Saint François jusqu'à l'extérieur... » Les deux psychologues n'avaient-ils raison d'en appeler à François de Sales pour découronner le Poverello de son merveilleux privilège ? Hélas les deux professeurs ont pu, depuis, s'apercevoir qu'ils avaient cité un texte tronqué, car saint François de Sales ajoute : « Mais de faire les ouvertures en la chair, par dehors, l'amour qui estoit dedans ne le pouvait bonnement faire; c'est pourquoi l'ardent séraphin, venant au secours, darda des rayons d'une clarté si pénétrante qu'elle fit réellement des playes. » Cf. *Traité de l'Amour de Dieu*, livre VI, ch. xv; et *Revue P. d'Apologétique*. t. XIII, p. 445 : l'article du Dr R. Van der Elst, les *Stigmatisations*, est à lire tout entier; notre distingué collaborateur y réfute péremptoirement la thèse des stigmates naturels.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

Paris. — Soc. Gén. d'Imp. et d'Éd., 17, rue Cassette.

REVUE APOLOGÉTIQUE

Pour ceux qui n'iront pas à Assise

Devant l'insistance des « théoriciens de l'Ordre », de bons esprits avaient fini par se désintéresser de la formation d'une élite. Vaine chimère, disaient-ils, les institutions seules pervertissent les individus, ce sont elles qu'il faut d'abord modifier si nous voulons ramener la foi dans notre pays. Il y avait là une faute de logique bien étrange ; car enfin, cette réforme des institutions, de qui pouvons-nous l'espérer? Des « condottiere » sans scrupules, prêts à se vendre au plus offrant, ou des « honnêtes gens », des hommes de caractère et de conviction profonde? Plus exigeants que les experts financiers, nous visons plus haut et nous demandons, pour opérer cette œuvre salutaire du relèvement religieux, des saints...

Les saints tiennent, comme on dit, l'affiche ; mais on a peut-être trop tendance à les honorer sous des espèces artistiques ou littéraires ; il vaudrait mieux essayer de les imiter... Nous ne sommes pas de ces privilégiés qui, cette année, auront la chance de se rendre à Assise pour y méditer, dans le recueillement de l'Ombrie, la féconde leçon donnée au monde par le fils de Bernardone : ce n'est pas une raison pour n'en tirer point profit. Ah ! celui-là, il n'a pas attendu que les institutions fussent améliorées pour se jeter dans la mêlée, je veux dire, pour pratiquer jusqu'à l'héroïsme les vertus évangéliques les plus crucifiantes! Que nos jeunes hommes avides d'action empruntent quelque chose à la rude méthode de François d'Assise, qu'on les voient moins préoccupés de leurs prouesses sportives, ou du moins qu'ils donnent parfois audience à des pensées plus viriles ; que nos jeunes filles rêvent moins de colliers

de perles ou de fourrures de zibeline, alors seulement la réforme des institutions aura quelque chance d'aboutir.

*
* *

Nous n'irons pas à Assise. Du moins nous profiterons du VII^e^ centenaire de la mort de saint François pour faire notre examen de conscience. Des prophètes nous annoncent que le monde occidental est décidément bien malade. Arnold Rademacher dénonce le désaccord profond qui trouble l'harmonie de ces deux forces faites pour s'entendre, la Religion *et la* Vie. *Le comte Keiserling se recueille et nous offre en modèle le Bouddha accroupi... Amère plaisanterie! Sommes-nous tombés si-bas? N'avons-nous pas nos saints? N'avons-nous pas François d'Assise et surtout n'avons-nous pas Jésus-Christ? En fondant l'Eglise, Jésus ne crut pas qu'il était inutile de nous laisser l'inimitable modèle de son infinie sainteté. Sans la sainteté, sans la formation d'une élite, l'Eglise ne serait qu'un cœur sans amour, ou un ciboire sans hosties. Par la sainteté, par son élite, elle sauvera la civilisation menacée.*

VERAX.

Le théocentrisme de saint Thomas

et les principes Thomistes de la dévotion au Sacré-Cœur

Les doctrines spirituelles peuvent s'opposer en thomistes et molinistes, suivant que, dans la poursuite de la fin suprême, on attribue plus ou moins d'efficacité soit à la grâce de Dieu, soit à l'effort humain. Mais ne serait-ce pas une erreur que de vouloir distinguer ces doctrines d'après la fin qu'elles nous assignent, et qui ne peut être que la glorification de Dieu et son amour ?

Toutefois, par rapport à la fin elle-même, d'aucuns cherchent directement à honorer la divine Majesté ; d'autres y visent par un détour, en insistant d'abord sur le moyen, si étroitement lié au terme qu'il en est comme la doublure, l'autre face : à savoir notre sanctification personnelle. — Il n'y a, bien souvent, que des nuances, pas toujours faciles à préciser, entre ces deux tendances.

Autant que l'école bérullienne du XVII^e^ siècle, saint Thomas d'Aquin semble donner comme but immédiat à la perfection chrétienne et religieuse la gloire de Dieu, et par contre-coup les vertus morales, accessoires indispensables. N'atteste-t-il pas, à tout instant, que la fin ultime est primordiale dans nos intentions et, par conséquent, gouverne toute notre activité ? Or l'amour de Dieu tient ce rôle : « La perfection de la vie spirituelle consiste premièrement et principalement dans la dilection de Dieu », écrit-il[1]; et : « La charité nous unit à Dieu, qui est la fin dernière de l'esprit humain... Aussi, c'est par la charité surtout qu'on caractérise la perfection de la vie chrétienne. D'où saint Paul écrit aux Colossiens (III, 14) : « Par-dessus tout, ayez la charité, qui est le lien de la perfection »[2]. — Puis, après avoir signalé les austérités et la méditation des *Ecritures*, par lesquelles on s'entraîne à la charité, au dire de l'abbé Moyse, il ajoute : « Ce sont des instruments de perfection, non la perfection elle-même, parce qu'ils ne constituent pas la fin ; mais par eux on parvient à la perfection. »[3]

1. *De perfectione vitae spiritualis.*
2. *Summa theologica*, IIa IIae, q. 184, a. 1.
3. *Ibid.*, a. 3.

Suivant l'ordre évangélique, le saint Docteur identifie autant que possible l'amour de Dieu et l'amour du prochain, mais en subordonnant celui-ci à celui-là, en faisant découler le second du premier, et non en le proposant comme condition préalable. Il avait écrit : « La charité pour le prochain n'est méritoire qu'autant qu'elle est inspirée par la charité envers Dieu. »[1] Il reprend : « Aimer Dieu est en soi plus méritoire qu'aimer le prochain... Or la vie contemplative vise directement et immédiatement l'amour de Dieu... Donc, elle est, de sa nature, supérieure à la vie active », qui exerce la charité envers autrui[2].

De même, en parlant de la vie pastorale, saint Thomas déclare que les évêques ont la sollicitude de leurs ouailles en vertu du divin amour qui les inspire. C'est pourquoi, aussitôt après s'être informé de la prédilection de saint Pierre à son endroit, Notre-Seigneur lui confia son troupeau. D'autre part, saint Grégoire considère la charge pastorale comme une garantie de charité divine[3]. Enfin, le Docteur angélique pose cette règle : « Dans le chef ecclésiastique, on doit considérer surtout l'éminence du divin amour. »[4]

Définissant ensuite la vie religieuse, il dira qu' « elle consiste à se consacrer totalement au service de Dieu, à s'offrir à lui en holocauste. — A la vertu de religion appartiennent non seulement les actes cultuels, mais l'exercice de toutes les vertus, par leur référence au service et à la glorification de Dieu. L'état religieux est donc institué principalement pour atteindre la perfection par le moyen de certains exercices, qui écartent les obstacles à la pratique de la divine charité. »[5] On en pourra conclure que la perfection embrasse essentiellement la soumission au précepte de la charité, puis tout ce qui en découle et tout ce qui y dispose. « Alors, ceux qui vivent en religion vouent totalement à Dieu leurs personnes et leurs biens. »[6]

Mgr Gay était bien dans la note thomiste quand il disait à des Carmélites : « Quoi que vous fassiez d'humain, fût-ce l'acte le plus vulgaire, cet acte peut et doit être sacré ; et il n'y a pas jusqu'à votre sommeil qui ne soit une portion

1. IIa IIae, 27, 8.
2. *Ibid.*, 182, 2.
3. 184, 7, ad 2.
4. 185, 3, ad 1.
5. 186, 1, c. et ad 2 et 4.
6. 186, 5.

du culte que vous rendez à Dieu. » Toutes les abstinences des moines et des moniales sont, en effet, ordonnées, par leurs vœux, au culte divin, « en quoi consiste la perfection de l'existence terrestre »[1]. Aussi bien, se livrer à l'évangélisation ou assistance spirituelle des hommes, « c'est honorer Dieu, à qui aucun sacrifice ne plaît autant que le zèle du salut des âmes »[2]. Bref, la religion tend à la charité parfaite, qui trouve son achèvement dans « l'amour de Dieu poussé jusqu'au mépris de soi-même[3].

Si nous remontions en arrière dans la même partie de la *Somme*, nous verrions que « la religion est la première des vertus morales » et « s'identifie avec la sainteté »[4]. A propos de la dévotion, de l'adoration, de la prière, ce théocentrisme s'affirme encore, nulle part mieux peut-être que dans le magnifique commentaire du *Pater* : « L'oraison dominicale est absolument parfaite... La prière est en quelque façon l'interprète de notre désir auprès de Dieu. Nous ne prions comme il faut que si nous demandons ce qu'il convient de désirer. Mais dans l'oraison dominicale, non seulement nous demandons toutes les choses que nous pouvons légitimement désirer, mais encore nous le demandons dans l'ordre où nous devons le désirer... Il est évident que le premier objet de nos désirs doit être notre fin ; les moyens viennent ensuite. Or notre fin est Dieu. Notre affection tend vers lui de deux manières : 1° nous voulons la gloire de Dieu... ; 2° nous voulons jouir de sa gloire. Vouloir la gloire de Dieu relève de l'amour dont nous aimons Dieu en lui-même ; vouloir en jouir relève de l'amour dont nous nous aimons nous-mêmes en Dieu »[5]. Telle est la raison des deux premières demandes du « Notre Père ». La troisième vise la réalisation immédiate de la seconde, car « nous méritons la béatitude en obéissant à Dieu ».

En résumé, l'élément essentiel de la perfection chrétienne c'est la charité. « *Simpliciter in spirituali vita perfectus est qui est in charitate perfectus.* »[6] Dans la mesure où l'on possède la charité, l'on est juste et saint. « La charité s'ébauchant, disait saint Augustin, la justice

1. 184, 5.
2. 188, 4.
3. 188, 7 : « Religio ad perfectionem charitatis ordinatur, quam perficit amor Dei usque ad contemptum sui ».
4. 81, 6 et 8.
5. 83, 9.
6. *De perfect vitae spirit.*

s'ébauche ; la charité croissant, la justice croît avec elle ; la charité ayant grandi, la justice grandit autant qu'elle ; la charité devenant parfaite, la justice est parfaite. » Il y a donc une connexion indissoluble entre la vie spirituelle et la charité.

Sur ce point, comme sur tant d'autres, saint François de Sales se fera l'écho de la plus élémentaire théologie en mettant au-dessus de tout « l'amour de Dieu ». Mais, pouvait-il dire, « combien se trompent au sujet de la piété ! Les uns la demandent aux exercices matériels du culte, les autres aux œuvres extérieures de bienfaisance. Ceux-ci croient y être parvenus s'ils éprouvent le goût de la pénitence, s'ils se livrent au jeûne, à l'austérité ; ceux-là s'ils respectent les lois de la chasteté, ou encore s'ils éprouvent de la joie, s'ils versent quelques larmes à l'heure de la prière et au pied des autels. Quelques-uns la cherchent dans la simplicité des habits, plusieurs dans la fréquentation de la Pénitence, de l'Eucharistie ; certains dans l'oraison, soit mentale, soit vocale ; un grand nombre dans les grâces extraordinaires » : extases, ravissements, révélations et visions. Tous ceux-là s'illusionnent, « prennent les effets pour la cause, l'accessoire pour le principal et souvent l'ombre pour le corps »[1].

D'autre part, on oublie trop peut-être qu'à l'encontre des augustiniens modernes, qu'on a pu taxer de pessimistes, saint Thomas d'Aquin croit, avec le saint évêque de Genève, à l'universalité de l'amour naturel de Dieu : « Comme le bien universel est Dieu lui-même... et parce que toute créature tient de Dieu tout son être, il s'ensuit que l'ange et l'homme doivent aimer naturellement Dieu plus qu'eux mêmes. Autrement l'amour naturel serait pervers, et il serait non point perfectionné, mais détruit par la charité. »[2] Si cela paraît quasi paradoxal, l'explication ne se fait guère attendre : « Quiconque a l'intuition de l'essence divine, bien commun, ne peut s'empêcher de l'aimer. Mais ceux qui ne voient pas l'essence de Dieu la connaissent par quelques-uns de ses effets, qui les contrarient parfois : de là vient qu'ils passent pour haïr Dieu,

1. Entretiens aux Visitandines.
2. Ia, 60, 5.

alors qu'en réalité tout être aime Dieu, bien commun, plus que soi-même. »[1]

On retrouve le même optimisme tout au cours de la synthèse thomiste : « Les vertus tant intellectuelles que morales, au moins quant à l'aptitude initiale, sinon quant à leur consommation, nous sont naturelles[2]. » Nous y sommes prédisposés par notre nature spécifique et plus ou moins par notre constitution individuelle. « L'homme, lisons-nous[3] ailleurs, est orienté vers Dieu comme vers sa fin. Les dispositions par lesquelles l'homme est entraîné à la connaissance et à l'amour de Dieu sont naturellement droites .»

L'incomparable théologien a bien soin de distinguer, à ce sujet, la nature intègre d'Adam, avant la chute et la nature corrompue par le péché originel et de rappeler qu'en l'un et l'autre état, la grâce est nécessaire pour vouloir ou accomplir n'importe quel bien. Toutefois, même l'homme déchu n'est pas tellement dépravé qu'il ne puisse naturellement faire quelque bien particulier ; seulement il aura des défaillances[4]. Et Saint Thomas peut alors conclure : « L'homme, par ses seules dispositions naturelles, est capable d'aimer Dieu plus que soi-même et plus que tout le reste. — Aimer Dieu par-dessus tout est une chose conforme à la nature de l'homme et même de toute créature, non seulement raisonnable, mais inintelligente, voire inanimée, selon le mode d'amour qui convient à chacune... Il est manifeste que le bien partiel est subordonné au bien universel ; en conséquence, par attrait naturel, chaque être aime son bien propre pour le bien commun de tout l'univers, qui est Dieu. D'où, en l'état de nature intègre, l'homme s'aimait lui-même et toutes choses avec lui pour l'amour de Dieu, aimant ainsi Dieu par-dessus tout ; après la déchéance, la grâce est nécessaire pour suppléer les déficiences de la volonté naturelle à cette fin. « La nature aime Dieu par-dessus tout, en tant qu'Il est principe et fin du bien naturel... La charité ajoute à cet amour naturel de Dieu un empressement et une jouissance[5]... »

Le R.P. Héris, exploitant ces textes, écrivait naguère que l'amour spontané de la créature pour son Auteur, même

1. *Ibid.*, ad. 5.
2. Ia IIae, 63, 1. Cf. et 95, 1.
3. C. Gent., III, 129.
4. Ia IIae, 109, 2 : « Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto bono naturae privetur, etc... »
5. 109, 3, c. et ad 1.

après la chute originelle, « demeure sous-jacent aux mouvements de l'appétit qui semblent le plus le contredire ». Sans la grâce, il n'aboutit point à sa fin normale qui n'est connue que de façon confuse ; et, lors même que Dieu est clairement conçu, la rectitude de la volonté peut se laisser troubler par la perspective du Dieu vengeur de nos péchés[1].

Un texte du *Commentaire sur les Sentences* nous permet d'établir la distinction entre l'attrait naturel et l'élan surnaturel, « vraiment prise de leur objet formel respectif, de la bonté irréductiblement diverse du bien qui les meut l'un et l'autre. L'appétit surnaturel a pour objet de sa convoitise le *Bien absolu, à conquérir dans sa réalité même ;* et l'appétit naturel a pour objet le même Bien à conquérir, faute de mieux, par des participations de ce qu'Il est: *Desiderium naturale, summi boni inest nobis secundum naturam, inquantum bonum participabile est a nobis per effectus naturales.* »[2]

Eh bien ! suivons maintenant saint Thomas dans ses considérations sur la charité surnaturelle, qui complètent sa théorie du divin amour. Comparant les trois vertus théologales : « La foi et l'espérance, dit-il, atteignent Dieu en tant que de lui nous vient la connaissance du vrai ou l'acquisition du bien ; mais la charité atteint Dieu lui-même, dans le dessein de s'arrêter à lui, non d'en retirer quelque profit. » En outre « le bien ultime et par excellence, pour l'homme, c'est de jouir de Dieu, comme l'atteste le Psaume 72e : *Mihi adhaerere Deo bonum est.* Toute vertu reste imparfaite si elle n'est référée par la charité à la fin suprême. » Et le Docteur angélique cite à l'appui la formule de saint Ambroise : « La charité est *la forme* de toutes les vertus[3] ». Ailleurs il l'appelle « la mère des vertus[4] ».

Le Père Coconnier traduisait la même idée (celle que saint Paul a le premier résumée en termes métaphoriques : *Vinculum perfectionis*), en disant très gracieusement : La charité est « comme le fil d'or qui relie ensemble tous les éléments de la perfection[5] ». Puis il expliquait, en des articles interrompus par sa mort, comment se résout d'apparente antimonie de la charité, qui nous fait rechercher notre béatitude en Dieu, tout en faisant profession de dé-

1. *Mélanges thomistes.*
2. In III, Sent., D. 27, 2, 1, ad 4. Cf. P. de Broglie, *Recherches de Sc. religieuse*, février 1925.
3. IIa IIae, 23, 6, 7 et 8.
4. 186, 7, ad 1 ; *De Malo*, VIII, 2.
5. *Revue thomiste*, 1904, p. 643.

sintéressement puisqu'elle consiste à aimer Dieu pour lui-même : « Gardons-nous de croire que le désintéressement de l'amitié doive être tel qu'elle ne regarde jamais son bien propre ni sa convenance.... Elle ne pourrait pas même exister sans eux. N'oublions pas, en effet, que l'amitié est un acte de la volonté. Or la volonté a pour objet formel le bien, c'est-à-dire le désirable, l'aimable, le convenable, ce qui peut s'harmoniser avec nous ou avec quelque chose de nous, ce qui peut nous parfaire. Elle est par rapport au bien ce qu'est la vue par rapport à la lumière, au visible. » On peut donc avoir parfaitement souci de la récompense, en aimant Dieu par charité, pourvu qu'on ne le subordonne pas Lui-même à cette autre fin. Par conséquent, nous pouvons envisager la béatitude créée, à savoir la possession et la jouissance de Dieu, « qui, d'une part, n'est pas indigne de la charité, et, d'autre part, sera bien une fin de mon amour, mais ne sera pas la fin de mon aimé. » De la sorte, Dieu demeure l'objet ultime de l'amour ; « mais la béatitude peut être notre dernier désiré, puisqu'elle est le plus grand bien, qui résulte pour nous de l'union à Dieu[1]. »

C'est parce que l'amour tend à identifier ceux qu'il unit, qu'il y a place dans la vertu de charité pour le pur amour de Dieu et pour l'espérance d'y trouver son bonheur. « *Cum enim amans amatum assumpserit, quasi idem sibi*[2]... », écrit saint Thomas, la véritable amitié réclame le *convivere* (vivre ensemble), *conversari* (relations intimes) et la participation à certains bien communs, indivis, *communicatio*, dont l'attrait ne constitue pas nécessairement l'amour de simple concupiscence. — En réalité, « toutes les fois que l'habitude de la charité passe à l'acte, il se fait une orientation de l'homme tout entier, et, donc, de tous les biens qui le concernent, vers Dieu, sa fin dernière[3] ». — « La charité atteint vraiment Dieu lui-même, pour s'arrêter à Lui[4]. »

1. P. Coconnier, *Revue thomiste*, janvier 1906 et janvier 1907.
2. In III, Sent., D. 27, 1, 1. Cf. in II, D. 3, 1, 2 à 4 : « Dicitur quod unusquisque videtur amare id quod est sibi bonum, quia quaelibet potentia fertur in objectum sibi proportionatum; sicut visus uniuscujusque videt id quod est sibi visibile. Et sicut simpliciter amabile est id quod est simpliciter bonum, ita unicuique amabile est illud quod est sibi bonum ». — De même, Ethic. VIII, 5 : « Natura semper diligit bonum suum... Nisi enim sibi esset bonum aliquo modo, vel secundum veritatem, vel secundum apparentiam, nunquam ipsum amaret ».
3. In. IV, Sent., D. 40, 1, 5.
4. IIa IIae, 23, 6.

Si c'était le lieu de refaire la synthèse thomiste de la divine charité, il faudrait encore analyser maints passages de la *Secunda Secundae*, voir, par exemple, comment, dans le ciel, la volonté des saints est en *acte* permanent dans l'adhésion à Dieu, tandis qu'en ce monde seule peut être continue l'orientation *habituelle* du cœur humain vers le Bien suprême, avec un souci, plus ou moins efficace, de Lui tout sacrifier, soit en écartant le péché, ce qui est la perfection commune, soit en renonçant même aux jouissances légitimes, ce qui est la perfection religieuse ; mais toujours la vie chrétienne, ou spirituelle, consiste à tendre à Dieu[1].

A la suite de saint Augustin, le *Docteur commun* distingue trois principales étapes du progrès spirituel, correspondant aux trois degrés de la charité : 1° les débutants travaillent à se libérer du péché, qui est le grand obstacle dans la voie qui mène à Dieu ; 2° en la phase intermédiaire, on s'efforce de croître dans la vertu, avec la demi-sécurité, vis-à-vis du mal, qu'avaient les Israélites d'Esdras (II, 4) en rebâtissant les murs de Jérusalem, d'une main, et tenant, de l'autre, l'épée pour se défendre en cas de besoin ; 3° en dernier lieu, c'est l'union à Dieu, autrement dit l'arrivée au terme, qui constitue l'état des parfaits[2].

Enfin, voici le point culminant de cette grande thèse : Quand il s'agit de la connaissance, nous nous élevons des choses sensibles à l'Etre invisible et infini, qui en est la cause, mais n'est connu qu'après ses effets. Pour l'amour, au contraire, même ici-bas, il oriente immédiatement la puissance appétitive vers Dieu, qui est le premier aimé, et s'étend ensuite, par dérivation, aux moindres objets. En d'autres termes, la fin ultime est le principe de toutes les actions et de toutes les affections humaines ; or ce « *quod primum est in intentione* », c'est le divin amour[3]. Comme l'a si bien dit saint Bernard, en Dieu lui-même nous trouvons toute la raison de L'aimer et de L'aimer sans mesure ; et Dieu est encore la raison de l'amour du

1. Cf. p. ex. IIa IIae, 184, 3, ad 2 : « Est autem infimus divinae dilectionis gradus ut nihil supra eum, aut contra eum, aut aequaliter ei diligatur ». — Relire aussi q. 24, 8; 44, 4, ad 2; 184, 2.
2. IIa IIae, 24, 9 et 183, 4.
3. IIa IIae, 27, 4 et 6; 184, 1.

prochain, de tout amour. Tout amour n'est-il pas un reflet de l'amour divin[1] ?

Si c'est la charité qui unit l'homme à Dieu, selon le plan de l'ordre surnaturel, la conformité à la volonté divine est l'élément essentiel de la charité. Thèse courante, que saint Thomas expose encore clairement : « L'homme adhère à Dieu, par l'amour surtout... Car, les puissances inférieures n'étant pas aptes à ce rôle, l'intelligence et la volonté seules peuvent relier l'homme à Dieu. Or l'adhésion de l'esprit trouve son complément dans l'adhésion de la volonté, puisque c'est par la volonté que l'homme se repose, pour ainsi dire, en ce qu'il atteint par l'intellect... L'homme est bon dans la mesure où il a bonne volonté, ce par quoi est actualisé tout ce qu'il y a de bon en lui ; or la volonté est bonne par le fait qu'elle tend au bien, spécialement au bien suprême, qui est sa fin. Du reste, ce qu'il veut par amour, il le veut plus et mieux que ce qu'il recherche par crainte ; car ce qu'on veut seulement par crainte est mêlé d'involontaire... Donc, l'amour du souverain bien, c'est-à-dire de Dieu, est le principe par excellence de la valeur morale, ce que réclame par-dessus tout la Loi divine. — En outre, c'est une condition de la vertu, qu'elle soit pratiquée avec fermeté et joie; or l'amour produit ce résultat au plus haut degré. »

Faut-il ajouter que les meilleures actions sont celles qui participent davantage à l'activité du Premier moteur et imprimeront le plus sa ressemblance? Eh bien ! « Dieu, auteur de la Loi éternelle, fait tout par amour de soi-même... Donc, c'est en L'aimant qu'on est le mieux orienté vers Lui. » Ceci explique les assertions de l'Ecriture. « La charité est la fin du précepte » (I, Tim., I, 5). Le premier et le plus grand de tous les commandements nous ordonne d'aimer Dieu de tout notre cœur (Mat., XXII, 37 et 38). « Voilà pourquoi on dit que la Nouvelle Loi, parfaite, est une loi d'amour, et l'ancienne, moins parfaite, est une loi de crainte[2]. »

S'il résulte de ce magnifique chapitre que notre perfection se réalise par notre ressemblance avec notre Père des cieux, comme l'a proclamé Notre-Seigneur, et que cette ressemblance s'affirme surtout dans celle de notre vou-

1. Ia IIae, 28, 3 : « Cum quilibet amor sit quaedam similitudo divini amoris ».
2. C. Gent., III, 116.

loir avec le sien, il s'y trouve attesté aussi que « la condition de la vertu étant que l'homme vertueux agisse avec fermeté et avec attrait », l'amour est particulièrement qualifié pour assurer cette double condition. Saint Jean Eudes est en complet accord avec le Docteur angélique, quand il s'écrie : « Oh ! quelle faveur, quelle dignité pour toi, mon pauvre cœur, d'être créé pour la même fin pour laquelle est le Dieu qui t'a créé... perpétuellement occupé dans la contemplation et amour de soi-même[1] ! »

La suprême perfection consiste donc dans l'accord, inspiré par l'amour, de la volonté humaine avec le vouloir divin. Nous lisons, dans la *Somme théologique :* « La divine volonté seule est la norme de son acte, parce qu'elle ne peut être subordonnée à une fin supérieure à elle-même. Par contre, toute volonté créée n'obtient la rectitude de son acte que si elle est réglée par la volonté de Dieu, de qui relève la fin dernière[2]. » Ailleurs : « La volonté humaine est bonne dans la mesure où elle est réglée par la raison. » Or, « une cause seconde n'agit qu'en vertu de la cause première; ainsi la raison de l'homme n'est la règle de son vouloir et la mesure de sa bonté qu'en participant à la raison divine, ou Loi éternelle ». Donc, la valeur morale de notre volonté dépend de sa conformité à la volonté divine. En effet, « ce qui est premier dans un genre est la norme et le principe de tous les êtres de ce genre ; en conséquence, la rectitude et beauté de chacun d'eux est proportionnée à son degré de conformité avec l'étalon du genre ». La volonté divine étant l'exemplaire parfait du bien moral, les volontés des créatures participeront au bien si elles se modèlent sur le vouloir de Dieu.

Cette solution est expliquée dans les *Questions disputées* : « Dieu ne peut pas défaillir, parce qu'Il est sa propre règle ; de même qu'Il ne saurait ne pas exister, parce que son essence est d'être. » — « La volonté de Dieu gouverne la nôtre, parce que c'est en Dieu que se trouve, de façon primordiale, la rectitude du vouloir... De là vient que le nôtre s'y doit conformer. — Dieu est la mesure de toutes choses... Sa sagesse est la mesure de toute connaissance et sa bonté de tout bien, et, de manière plus spéciale encore, sa bonne volonté de toute volonté bonne...

1. Œuvres de S. J. Eudes, I, p. 388.
2. S. Th., Ia, 63, 1; Ia IIae, 19, 3, 4 et 9.

Or notre volition se conforme à la divine volonté par le fait que nous voulons ce que Dieu veut que nous voulions[1]. »

Saint Thomas distingue, en outre, deux choses dans cette docilité : le point de vue matériel, ou de l'objet voulu, et le point de vue formel, ou la raison même de vouloir, c'est-à-dire la fin qu'on se propose. « On conforme son vouloir au vouloir divin, plutôt en suivant celui-ci quant à l'intention formelle, qu'en adhérant à ce qui est matériellement prescrit par lui ; parce que la volonté tend à la fin elle-même, bien plus qu'aux choses ordonnées en vue de la fin[2]. »

C'est pour cela, du reste, qu'il n'y a pas trop à s'inquiéter de l'ignorance inévitable de tant de prescriptions divines : « La volonté de Dieu ne peut nous être entièrement connue ; mais nous pouvons nous y conformer et nous y sommes tenus autant que nous la connaissons. » L'essentiel est de se proposer de la suivre toujours. — A l'envers de la vertu, les péchés se mesurent par leur opposition avec la volonté divine ; « le péché véniel est en dehors, mais ne va pas directement à l'encontre ; il n'empêche pas la disposition habituelle de soumission. »

Viennent ensuite des considérations théologiques en faveur de la thèse établie par les raisonnements d'allure philosophique. « Nous devons particulièrement ressembler au Christ, comme à l'exemplaire de notre conduite ; or le Christ conformait sa volonté à celle de son Père ; donc...[3] » Cet argument est trop facile à justifier, l'Evangile en main : « Faire la volonté de mon Père, afin d'accomplir son œuvre, c'est ma nourriture. — Je ne cherche pas ma volonté, mais la volonté de Celui qui m'a envoyé. — Je suis descendu du ciel non pour faire ma volonté, mais pour faire la volonté de Celui qui m'a envoyé. — Celui qui m'a envoyé est avec moi, parce que je fais toujours ce qui Lui plaît. — Non pas ma volonté, ô Père ! mais que la vôtre s'accomplisse. — J'ai achevé l'œuvre que vous m'aviez donné à réaliser. — Notre Père, ...que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel[4]. »

Si l'esprit de foi affermit l'homme dans cette docilité vis-à-vis de son Dieu, que la raison même lui commande,

1. *De Verit.*, III, 1, ad 8; XXIII, 7.
2. Ia IIae, 19, 10, ad 1.
3. *De Verit.*, XXIII, 7, ad 1 et 4.
4. Joa., IV, 34; V, 30; VI, 38; VIII, 29 et 59; XVII, 4. — Mat., XXVI, 39.

ce sont surtout les dons infus du Saint Esprit qui rendent le chrétien empressé à suivre les inspirations divines et lui donnent l'aisance à se laisser entraîner par l'instinct divin[1].

Dans son analyse de la dévotion[2], le Docteur angélique s'inspire des mêmes principes, d'où ressort la solidarité entre la charité, la vertu de religion et l'obéissance à Dieu ; or il n'y a pas de vertu qui ne soit subordonnée à celles-là. « La dévotion ne semble pas être autre chose que la volonté de se livrer avec empressement à tout ce qui concerne le service de Dieu[3] » ; et comme la volonté commande toutes les puissances de l'âme, l'activité entière de l'homme se trouve entraînée dans ce sens.

Evidemment, la charité est supérieure à l'obéissance comme la fin l'emporte sur les moyens. Mais, « parmi les vertus morales, le degré de perfection est en raison directe du détachement de la créature et de l'adhérence à Dieu... Or, absolument parlant, l'obéissance est la plus louable des vertus morales », parce qu'elle comporte le renoncement à la volonté propre, au bien créé le plus précieux, celui de l'âme. Qui plus est, « les actes des autres vertus sont méritoires devant Dieu, parce qu'ils impliquent l'acceptation de sa volonté ; car le martyre et l'aumône, par exemple, n'auraient aucune valeur, s'ils ne tendaient à l'accomplissement de la volonté divine. — Enfin, la soumission à Dieu, qui est l'acte principal de la religion, vaut mieux que le sacrifice, car en celui-ci on immole une chair étrangère et dans l'obéissance sa propre volonté[4] ».

Commentant encore le verset : « La fin du précepte est la charité[5] », saint Thomas rappelle le principe fondamental de la perfection, qui consiste à obéir par amour aux commandements du Seigneur, et, par-dessus tout, à pratiquer pour cette fin la charité envers Dieu et envers le prochain[6]. En somme, dès lors que l'acte humain, bon ou mauvais, émane forcément de la volonté, dont la norme parfaite est la Loi divine, la condition nécessaire du

1. Ia IIae, 68, 1 et 4.
2. IIa IIae, 82.
3. « Devotio nihil aliud esse videtur quam voluntas quaedam prompte tradendi se ad ea quae pertinent ad Dei famulatum. » (Loco citato, a. 1). — « Devotio est quidam voluntatis actus ad hoc, quod homo prompte se tradat ad divinum obsequium » (a. 3).
4. IIa IIae, 104, 3, c. et ad 1. — I Reg., xv, 22.
5. I Tim., i, 8.
6. IIa IIae, 184, 3.

bien moral est l'absence, au moins, d'opposition entre cette volonté agissante et la Loi qui en est la norme. La perfection spirituelle consiste dans leur identification poussée aussi loin que possible. L'amour seul peut inspirer à l'homme cette abdication personnelle et cette adhérence à Dieu : saint Thomas l'enseignait clairement avant saint François de Sales.

II

Saint Thomas n'est guère cité parmi les précurseurs de la dévotion au Sacré-Cœur. Nous pourrions, du moins, conclure, de ce qui précède, qu'il a fait, entre saint Bernard et saint François de Sales, son traité de l'Amour de Dieu, qui lui donne, dès lors, des accointances avec les ancêtres du culte définitivement établi par saint Jean Eudes et sainte Marguerite-Marie. Si, d'autre part, nous parcourions les passages des *Questions disputées* et de la *Somme*[1] qui traitent de l'organe de la vie affective, nous verrions quel rôle important est attribué au cœur, à ce point de vue.

Opinion contestée, sans doute, dans les temps modernes ; délaissée, à tort probablement, par de bons thomistes, qui n'ont pas vu que c'est l'idéologie cartésienne, beaucoup plus que la science expérimentale, qui a fait concentrer dans le cerveau toute l'activité psychologique. Pourtant l'âme informe tout le corps, éprouve les sensations externes dans les organes périphériques, et, pourquoi pas ? les émotions dans les viscères innervés, dont le muscle cardiaque tient le centre et commande le mouvement. Suivant la juste remarque du R. P. Pègues, la philosophie moderne se prive de lumières précieuses, en ignorant, de parti pris, les puissantes analyses psychophysiologiques de l'Aquinate ; pour les passions, en particulier, le Docteur médiéval a parfaitement délimité la part du corps et la part de l'âme : « Dans le corps, nous avons pour siège premier des passions le cœur, et dans l'âme ce siège est la partie affective sensible seule[2]. »

Effectivement, l'*appétit* sensible est une puissance organique et son opération comporte un élément physiologi-

1. De Verit., XXV et XXVI, et S. th., Ia IIae, q. 17 à 44.
2. *Commentaire littéral de la Somme*, Ia IIae, 22.

que, caractéristique de tout état psychologique qui n'est pas d'ordre spirituel[1]. Sans doute, la modification de la faculté elle-même constitue l'élément formel, mais il est proportionné à l'impression corporelle, qui est son élément matériel[2]. — Or c'est « le cœur qui est l'instrument des passions de l'âme », et la dureté du cœur prédispose à ne pas éprouver d'amour[3]. Et le Docteur angélique montre que les dispositions physiques du cœur et du système vaso-musculaire inclinent plus ou moins le sujet à des passions de tel ou tel genre[4]. Si les mouvements somatiques étaient seulement l'effet, et non une partie intégrante des phénomènes affectifs, comment s'expliquerait l'influence du tempérament et, en général, de l'état organique, sur l'émotivité et les tendances passionnelles ? Et quel pourrait être le rôle de certains remèdes matériels et du régime dans la thérapeutique morale ?

Le R. P. Hugon[5], exposant la controverse qui s'est élevée à ce propos, même entre les néo-scolastiques, reconnaît qu'il est vraisemblable que les facultés cognitives et l'appétit sensible n'ont pas le même organe ; et de ce que le cerveau commande le mouvement de la vie sensible, il ne s'ensuit pas que les affections soient produites par lui, elles peuvent être les actes élicites d'un autre système organique ; or manifestement le grand sympathique, au milieu duquel le cœur tient une place prépondérante, est plutôt le siège des état affectifs. — Ne nous étonnons donc pas de voir un philosophe averti, comme H. Joly, conclure : « Il est certain que nos devanciers n'avaient tort ni quand ils faisaient si largement la part du cœur, ni quand ils réservaient celle d'autres organes ; ils avaient peut-être mal expliqué, mais ils avaient bien observé[6]. »

En admettant, dira-t-on, que le cœur soit l'organe de l'appétit sensitif, il ne saurait l'être de l'appétit raisonnable, ou de la volonté, qui est une faculté inorganique. Certes ! Mais une « connexion étroite relie le sentiment à la passion, comme la pensée à la sensation. » Spontanément ou intentionnellement, les impressions spirituelles ont leur retentissement dans la partie sensible, qui est

1. « Passio proprie invenitur ubi est transmutatio corporalis » (S. th., Ia IIae, 22, 3; item 28, 5; *De Verit.*, XXVI, 2, ad 5).
2. Ia IIae, 44, 1.
3. 48, 2; 28, 3.
4. q. 17, 7, c. et ad 2.
5. *Philosophia naturalis*, 2a Pars, p. 298-300.
6. *Psychologie des Saints*, p. 161-163.

liée à l'organisme. Il y a donc un trait d'union entre les plus nobles sentiments et le cœur, comme entre l'intelligence et le cerveau ; d'où le symbolisme du cœur à leur égard est très naturel et non pas arbitraire.

Cette digression était utile pour comprendre certaines formules, telles que la suivante : « Les actes intérieurs appartiennent au cœur[1]. » A propos d'un texte du Deutéronome, VI, saint Thomas nous dit : « La dilection est un acte de la volonté, qui est ici désignée par le cœur ; car de même que le cœur de chair est le principe de tous les mouvements corporels, ainsi la volonté, spécialement par son attraction pour la fin dernière, objet de la charité, est le principe de toute l'activité spirituelle... Il nous est donc prescrit de nous porter vers Dieu de tout l'élan de notre cœur[2]. »

Mais l'on pourrait élargir la question et montrer que saint Thomas a, par avance, justifié le culte du Divin Cœur, au triple point de vue physiologique, psychologique et théologique. En effet :

a) Le cœur est la source du sang, par conséquent en Notre-Seigneur la source du sang rédempteur. Qui plus est, dans tous les écrits thomistes, le cœur est donné comme le principe du mouvement corporel : « La puissance motrice réside principalement dans le cœur, par le moyen duquel l'âme projette dans tout le corps la motilité et les autres opérations de ce genre[3]. » « Le mouvement corporel a son origine dans le mouvement du cœur[4]. » « La vie humaine consiste dans une certaine motion qui, du cœur, se communique aux autres membres[5]. » Bref le cœur est, suivant le mot d'Aristote, « *primum movens et ultimum moriens* », par conséquent le principal organe chez le Verbe incarné, comme chez les autres hommes.

b) La commotion organique et spécialement cardiaque, qu'il faut bien constater en toute émotion, en est un élément constitutif, pour les péripatéticiens, nous l'avons vu; et, grâce à l'unité du moi humain, les états spirituels eux-mêmes ont cette répercussion inévitable : les affections mystiques, à cause de cela, ébranlent parfois le cœur jusqu'à briser les côtes, l'échauffent jusqu'à brûler le linge qui couvre la poitrine. « Par suite de l'intensité des actes

1. IIa IIae, 81, 7.
2. q. 81, 7.
3. C. Gent., II, 72.
4. Ia IIae, 17, 9, ad 2.
5. q. 37, 4.

de l'appétit supérieur, qui impriment une redondance dans l'inférieur, ...le corps est intéressé aux phénomènes spirituels, comme il est dit dans le Psaume LXXXIII : « *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum*[1]. »

D'autre part, si, selon l'opinion plus commune, il n'y a pas de fait psychologique « indifférent », c'est-à-dire dénué de tout reflet affectif, il ne s'en trouvera point non plus qui n'impressionne le cœur. Cela explique, en somme, les expressions bibliques ou scolastiques qui rattachent au cœur la vie intellectuelle même ; en particulier les pensées affectueuses, telles que celles de Marie, toujours préoccupée de Jésus[2], semblent se dérouler dans le cœur.

Il ne faut pas oublier, enfin, que l'amour, — dont le cœur est le siège ou le symbole naturel, — paraît justement à saint Thomas la souche de toutes les passions ; il n'est pas jusqu'aux facultés supérieures dont l'amour ne commande toute l'activité : « Alors que les actes de la volonté semblent assez divers..., de tous pourtant l'amour est l'unique principe et la racine commune... Toute inclination de la volonté et aussi de l'appétit sensible tire son origine de l'amour[3]. » — « En chacune des puissances appétitives, mérite le nom d'amour ce qui est le principe du mouvement, ou tendance vers la fin désirée. » Or, « tout agent a une fin en vue ; et cette fin est le bien désiré ou aimé par un chacun. Il est donc évident que n'importe quel agent produit son action en vertu d'un amour[4]. »

c) Théologiquement, la charité joue dans l'ordre surnaturel ce rôle de moteur qu'a l'amour, sensible ou raisonnable, dans la vie naturelle ; cette charité dont nous savons que le Docteur angélique fait « la forme et la mère de toutes les vertus[5] ». La grâce se greffant sur la nature, l'amour inspiré par le Saint-Esprit s'insérant sur celui qui vient de notre fond, le cœur en ressentira les fruits et symbolisera le divin amour.

Que dis-je ? l'Esprit-Saint, amour incréé du Père et du Fils, est, par excellence, leur Cœur et le Cœur divin aussi du Corps mystique que constituent les chrétiens[6].

1. q. 30, 1, ad 1.
2. Luc, II, 19 et 51.
3. C. Gent., IV, 19.
4. Ia IIae, 26, 1; 28, 6. — Cette thèse est plus longuement développée q. 26, a. 2.
5. Cf. première partie de cet article.
6. IIIa, 8, 1, ad 3 : « Cordi comparatur Spiritus Sanctus, qui invisibiliter Ecclesiam vivificat et unit ».

« A mesure que l'organisme s'élève, le cœur devient un réactif de plus en plus délicat pour trahir les impressions sensibles qui se passent dans le corps. » A qui mieux qu'au divin Maître s'appliquerait cette remarque de Claude Bernard ? A qui mieux, d'autre part, l'étymologie du mot miséricorde, donnée par saint Thomas : « *Misericors dicitur aliquis quasi habens miserum cor*[1] » ?

En Notre-Seigneur Jésus-Christ, disons-le, l'harmonie des trois amours, sensible, spirituel et surnaturel étant parfaite, le symbolisme du Sacré-Cœur se trouve fondé sur la philosophie thomiste, de façon rigoureuse. N'est-ce pas ce qu'exprimait Mgr Izart, l'éminent archevêque de Bourges ? « Toute l'âme est dans l'amour, comme tout le corps est dans le cœur, foyer de la vie. — L'homme est le centre de la création, le cœur est le centre de l'homme ; et le Cœur de Jésus, chef de l'humanité, est le centre universel des cœurs[2]. »

Pour l'utilité de recourir à ce signe sensible de l'amour divin, à cet attrait extérieur, que constitue le Sacré-Cœur, il nous serait facile d'invoquer encore le texte où l'auteur de la *Somme* dit que par suite de notre faiblesse, « nous avons besoins d'être conduits, comme par la main, à la connaissance et à la dilection des choses divines, par les perspectives sensibles, entre autres la considération de l'humanité du Christ[3]. »

Qu'on nous permette d'ajouter que notre cœur devient, avec saint Thomas, le siège de la piété, de la charité chrétienne, comme le Sacré-Cœur, s'il avait connu ce vocable, aurait été pour lui le principe et le signe le plus concret de l'amour humano-divin du Sauveur. Le grand Docteur, devenu poète liturgique et mystique, ne chante-t-il pas, dans l'*Adoro te* :

« Tibi se *cor* meum totum subjicit,
Quia te contemplans totum deficit? »

Soumettre totalement notre cœur au Dieu que nous aimons, parce qu'Il nous aime le premier de tout son cœur et sentir cette prédilection jusqu'à la défaillance, non jamais saint Bernard, saint François de Sales[4], ni saint Jean Eudes, n'ont mieux rendu leurs sentiments de dévotion envers le Cœur de Jésus.

L. LEVESQUE.

1. Ia, 21, 3.
2. Cité dans *Regnabit*, février 1924.
3. IIa IIae, 82, 3, ad 2.
4. Lire le traité de l'*Amour de Dieu*, VI, c. 15, en si parfait accord avec tout ce qui précède.

Les tendances actuelles de l'art religieux

Voilà plusieurs siècles qu'un divorce total s'était établi entre l'art et la foi ; à la suite de quelle évolution, ce n'est pas ici le lieu de l'expliquer. Qu'il suffise de dire que ce divorce a commencé à la Renaissance, — qui fut par ailleurs une grande époque catholique, mais dont l'art obéit généralement à des tendances qui ne sont pas chrétiennes ; ce fut une véritable révolution de la pensée dont les conséquences se développèrent au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècle. Non pas que les sujets religieux fussent dédaignés, mais ils étaient traités selon un esprit qui n'avait rien de religieux. Ce divorce impliquait une contradiction profonde, que nous trouvons aujourd'hui incompréhensible : pour ne citer qu'un exemple, Rubens, qui assistait à la messe tous les matins, prenait ses maximes de vie, non pas dans l'Evangile ou dans les Pères de l'Eglise, mais dans Juvénal, et son art est animé d'une sensualité toute païenne. Matérialisme, rationalisme, idéalisme, autant d'erreurs qui, en corrompant au cours des siècles la pensée humaine, détournèrent l'art de son vrai but ; quant à l'art religieux, il en ressentit d'autant plus durement les atteintes que son objet était plus élevé. Il tomba même au-dessous de l'art profane et lorsqu'au XIX^e^ siècle on découvrit que ce moyen âge si méprisé avait créé un art merveilleux, on se montra incapable d'autre chose que de copier servilement cet art, parce qu'en réalité on le comprenait mal ; et lorsqu'on voulut faire autre chose, on construisit des églises qui ressemblaient à des salons de réception ou à des salles de concert ; et dans ces édifices, on entendait de la musique d'opéra-comique, signée par d'illustres compositeurs. Le théâtre était transporté dans la maison de Dieu, et même ce n'était qu'un théâtre médiocre et vulgaire. Le luxe, que Dieu nous permet de répandre à profusion lorsqu'il s'agit de l'honorer, devint un luxe de bazar : à force de perdre le goût de la beauté spirituelle, on finit par ne plus sentir même la beauté de la matière !

Huysmans a flétri, avec l'énergie que l'on sait, ce triste abaissement. Qu'on se rappelle les pages terribles où il décrit la Basilique de Lourdes, et que malheureusement on

ne peut taxer d'exagération. Il a par contre salué avec joie la restauration du véritable chant liturgique et combattu pour qu'on lui rendît sa place dans l'Église. Ce qu'il y a de plus curieux dans le cas d'Huysmans, ce qui fait que, malgré la grande sympathie qu'il inspire, son art nous semble inférieur, c'est que son style est resté naturaliste. Il n'a pu se déprendre absolument de l'école littéraire à laquelle il appartenait avant sa conversion, de telle sorte que sa forme est animée d'un esprit que répudie sa pensée. Sa critique d'art d'ailleurs n'avait pas grande valeur comme critique d'art parce qu'elle était surtout littéraire. Et ses goûts allaient du porche royal de Chartres au triptyque de Grünwald, comme s'il était possible de trouver deux arts qui fussent, pourrait-on dire, plus contradictoires. Il n'en reste pas moins qu'Huysmans a rendu de grands services et que ses véhémences furent salutaires.

Aujourd'hui, Dieu merci, il y a quelque chose de changé. Nous sommes à l'aurore d'une grande renaissance catholique et l'on peut dire qu'actuellement les seules forces de pensée qui portent en elles des germes féconds sont des forces catholiques. Le monde s'aperçoit enfin que les vérités de la foi chrétienne répondent aujourd'hui à nos exigences et à nos aspirations exactement comme elles répondaient à celles de nos pères ; et d'autre part, les chrétiens ont pris conscience qu'il n'y a pas deux parts dans la vie, celle du monde et celle de la foi, celle-ci demeurant cloîtrée dans le secret du cœur, mais que tous nos actes doivent être informés par cette vérité à laquelle nous avons donné notre adhésion et doivent se préoccuper uniquement de la manifester. Nous entrons dans un âge mystique : c'est pour cette raison que les ordres contemplatifs ont pris un tel développement et qu'à leur école on a retrouvé le sens de la liturgie, aliment de la vie spirituelle. De même que les versets des psaumes, lamentablement ânonnés, prenaient soudain pour nous un sens éclatant, le langage aussi de nos cathédrales médiévales a commencé de s'éclairer. On a vu qu'au Moyen Age, tout l'art et toute la science s'humiliaient devant le Créateur, et malgré que l'objet, proche ou lointain, fût toujours Dieu, principe et fin de tout être, il n'en régnait pas moins dans les œuvres une diversité et une liberté extrême : la variété de la fantaisie s'alliait à l'unité de l'esprit. Tous les arts concouraient à l'embellissement de la sainte liturgie et les grandes vérités théologiques leur fournissaient la plus belle des matières.

De même que l'église a son centre, l'autel, qui attire tout à lui, de même les arts s'unissaient dans la glorification du mystère sacré qui, chaque jour, renouvelle le drame du Calvaire. Voilà l'exemple incomparable que nous offre le Moyen Age : une prodigieuse floraison d'œuvres sur tous les points de la chrétienté, une variété de formes, une aisance et une liberté d'invention devant lesquelles nous nous sentons de tout petits garçons, nous modernes ; et malgré tout cela, malgré les médiocrités qui existent là aussi, mais entraînées pour ainsi dire par le bel élan du reste, il subsiste dans cet art une splendide unité ; et cette unité n'est pas seulement celle de la foi, mais celle de la pensée qui, éclairée des lumières surnaturelles, procède d'un même mouvement à la recherche de son expression la plus parfaite.

Dès lors les penseurs et les artistes ont compris que l'Eglise est le livre grand ouvert où ils peuvent lire le sens de toutes ces choses dont le mystère les hante : telle est l'explication des nombreuses conversions qui se sont produites dans l'élite intellectuelle depuis une trentaine d'années : à force d'obscurité, on retrouve la vraie lumière. Nous avons donc vu que la vérité catholique pouvait encore susciter de grandes œuvres en littérature : un Péguy, un Claudel, un Jammes nous ont montré que le catholicisme, avec ses dogmes qui réclament de nous obéissance totale, nous apporte en revanche la véritable liberté de l'art. On a pu voir en eux les petits dieux de dévotes « chapelles littéraires » parce qu'en effet les catholiques eux-mêmes leur ont témoigné une singulière incompréhension. Mais ceux qui croient encore que l'esprit critique et philosophique du XVIII^e^ siècle est l'expression la plus parfaite du génie français peuvent prononcer l'oraison funèbre : cela est beaucoup plus mort que les vieilles philosophies païennes. Nous assistons aujourd'hui à une reconstruction générale dont le mot d'ordre est : « *Instaurare omnia in Christo* » et ce n'est pas une chose facile parce que la société chrétienne est désagrégée et que l'ordre social actuel est issu de doctrines absolument contraires au christianisme. Après s'être rétréci dans une dévotion individuelle, le chrétien a besoin de se sentir en communion avec les autres chrétiens et c'est pourquoi il trouve sa consolation dans la grande prière commune de l'Eglise, qui est l'office liturgique. Après s'être contenté trop longtemps de la lettre, il lui faut l'esprit, il lui faut la vie. Et lorsqu'il

pénètre le sens profond des paroles sacrées qui retentissent dans le sanctuaire, il ne peut pas ne pas s'apercevoir qu'il y a un désaccord essentiel entre le pur langage de la vérité ; et cet art qui depuis plusieurs siècles l'étouffe sous de fausses beautés. Aussi se tourne-t-il vers le Moyen Age, non pas pour le copier, car l'imitation n'est jamais que le simulacre de la vie, mais pour lui demander le secret d'un art originel et neuf qui soit en même temps religieux. De même que les philosophes vont se mettre à l'école de saint Thomas et y trouvent les réponses qui conviennent à nos préoccupations les plus modernes, les artistes, reprenant le porche inachevé ou l'antienne interrompue, recommencent de parler un langage chrétien qui est bien le langage de notre temps. De véritables corporations se sont constituées qui s'appellent les *Ateliers d'Art Sacré*, l'*Arche*, les *Artisans de l'Autel*, etc... Ceux qui en font partie y trouvent un enseignement doctrinal et liturgique qui doit nourrir leur foi et leur art, ils y apprennent aussi la technique propre à leur métier, — technique que l'on a malheureusement désapprise, mais que savaient merveilleusement les artisans d'autrefois, car ils l'apprenaient en travaillant avec leur maître sur le même chantier. Ainsi on a vu construire en ces dernières années des églises qui ne sont ni du faux byzantin, ni du faux gothique, ni du faux Louis XIV. Les architectes ont recherché des formes nouvelles, et, s'ils n'ont pas tous réussi à construire des édifices vraiment religieux, du moins on a pu constater de très heureuses tentatives. Dans ces églises, la peinture, la statuaire, les vitraux sont modernes ainsi que les ornements sacerdotaux et les vases sacrés. Evidemment « moderne » est un terme vague qui peut comprendre les tendances les plus diverses, et, en fait, l'unité est ce qui manque le plus à l'intérieur d'une église neuve. Mais il faut reconnaître qu'un gros effort a été fait, surtout depuis la guerre, et que ce que nous voyons aujourd'hui est tout de même un progrès considérable à côté de ce que le XIX^e^ siècle nous a laissé. D'autre part, les musiciens fidèles aux direction de motu proprio de Pie X essaient de composer une musique religieuse dans un esprit grégorien. Tout en utilisant les ressources modernes de l'harmonie, ils ne craignent pas d'écrire dans les modes anciens. Ici encore tout n'est pas excellent. Mais mettez cela à côté de Gounod et de Théodore Dubois et vous sentirez qu'un progrès réel a été réalisé.

***

Il y a donc un art religieux. Quelles que soient les discussions dont il se trouve l'objet, il y a un fait, c'est qu'il existe, et ce sera l'honneur de peintres comme Maurice Denis et Desvallières d'avoir cherché dans leur foi l'inspiration de leur art, et d'avoir rouvert une voie depuis longtemps abandonnée. Mais lorsque, en présence des œuvres déjà nombreuses qu'a produites l'art religieux moderne, on cherche à en discerner les tendances précises, il faut avouer que l'embarras est extrême. Quand on a éliminé la multitude des non-valeurs, on constate même dans les œuvres intéressantes une grande hésitation, une recherche confuse qui ne sait pas toujours où elle va. Aussi n'est-il guère possible de déterminer que des tendances très générales.

Disons donc d'abord que l'art religieux veut être moderne — je dis bien « moderne » et non pas « moderniste ». Confondre les deux termes, comme on l'a fait malheureusement quelquefois, serait un contre-sens grossier en même temps qu'une injustice. Le modernisme, justement condamné, renferme des propositions contraires à la foi catholique, alors que les artistes chrétiens cherchent à s'instruire de la plus pure doctrine et que, en général, ils sont sous parfaitement orthodoxes. Assurément le monde moderne n'est pas beau parce qu'il nous offre trop souvent le spectacle d'une société retombée dans le paganisme. Mais si nous voulons reconstituer une société chrétienne et créer un art chrétien, il faut tout de même que nous soyons de notre temps : cela n'implique aucune concession aux erreurs philosophiques ni à l'effroyable corruption de l'âme moderne. Lorsque nous essayons de revenir à la règle rigoureuse du vieil ascétisme chrétien, à l'esthétique qui nous donna jadis tant de chefs-d'œuvre, il faut bien nous dire que notre place dans le monde n'est pas la même qu'au XIII^e^ siècle. Plusieurs siècles de pensée se sont écoulés ; s'ils ont produit beaucoup d'erreurs, ces erreurs mêmes nous imposent pour les combattre une certaine position. Mais ils ont fait aussi des découvertes précieuses que nous aurions tort de dédaigner. On utilise aujourd'hui de nouveaux procédés de construction : irat-on renoncer au béton armé parce qu'il est une invention moderne ? Or il est évident qu'à une nouvelle matière il

faut une forme nouvelle. Des peintres comme les impressionnistes, dont l'art cache derrière soi une fausse philosophie qu'on doit rejeter, ont réalisé souvent de réels progrès dans la conception de la couleur ou dans la recherche de la forme, et nous ont permis de dissiper les erreurs du Romantisme. Prenons enfin la musique : dirons-nous que l'harmonie moderne qui a supprimé des distinctions factices entre la consonance et la dissonance est pour cela hérétique ? N'allons pas brouiller les idées : cela concerne purement la technique artistique. Je ne vois pas pourquoi l'art religieux renoncerait à utiliser les découvertes de Debussy et de Stravinsky, pourvu qu'il ne se laisse pas captiver par des attraits qui le détourneraient de son objet. Il est d'ailleurs remarquable que ceux qui jettent l'anathème sur l'art moderne parce que moderne vont choisir la plupart du temps comme objet de leurs préférences des œuvres animées d'un pauvre sentimentalisme qui n'a rien de commun avec le véritable sentiment religieux. Il faut tout de même arriver à comprendre que les formes changent parce que chaque siècle a besoin d'une forme nouvelle pour s'exprimer ; l'essentiel est que demeure pur l'esprit, qui est éternel.

Si l'on va aujourd'hui demander au Moyen Age les modèles et les maîtres dont on a besoin, c'est qu'on est guidé vers eux par un double besoin d'ordre et de liberté, car la pensée moderne ne renferme plus que de faux ordres et de fausses libertés. Les écoles officielles n'apportent à leurs élèves qu'un enseignement complètement dépourvu de tout principe spirituel ou seulement intellectuel. On y apprend des formules mécaniques qui constituent un académisme de bon ton hors duquel il n'y a pas de salut. Peu importe que l'enseignement des Beaux-Arts soit plus ou moins creux que celui du Conservatoire ou de la Sorbonne ! Ceux qui sont doués s'évadent tôt ou tard des formules de l'Ecole pour chercher ailleurs la vérité : lorsqu'on vous impose des règles qui sont vides de sens, on les rejette. D'autre part, comment ne pas constater l'insuffisance des doctrines esthétiques qui se sont succédées depuis une cinquantaine d'années ? Les artistes, en proie à une crise de liberté, ont passé de l'Impressionnisme au Symbolisme et du Cubisme au Futurisme, et n'ont fait que s'enfoncer davantage dans l'individualisme au point de tomber dans la pure incohérence. L'art a besoin sans doute de s'exprimer librement, sans être gêné par des contraintes artificielles, mais

la liberté ne peut se trouver que dans un ordre et dans une règle. De plus, l'art a pour objet de nous suggérer une certaine réalité qui est spirituelle au moyen de formes qui sont sensibles et les moyens d'expression que lui offre le monde sont en nombre infini. Un choix s'impose. L'œuvre d'art comporte donc une mise en ordre des éléments du monde et cet ordre se manifeste par la forme. Il s'agit de choisir, pour la représentation d'un objet donné, la forme qui exprimera son élément essentiel, c'est-à-dire le principe spirituel dont il tient l'être. On voit que cela suppose une philosophie et une esthétique. Une philosophie, parce qu'une théorie de la connaissance est nécessaire et qu'il faut savoir à quoi s'en tenir sur l'objectivité du monde extérieur. Une esthétique, c'est-à-dire une méthode, parce qu'il faut en plus savoir bien user des moyens que l'art met à notre disposition en vue de la fin poursuivie. Pour la philosophie, les artistes reviennent à de saines conceptions ; saint Thomas a jeté la lumière de la vérité sur ces questions essentielles : la réalité de l'objet, les rapports du sujet et de l'objet. Grâce à lui, les erreurs du naturalisme et de l'idéalisme sont enfin dissipées. Pour l'esthétique, nous verrons qu'ils en sont encore à chercher à tâtons une direction.

Ainsi l'art religieux moderne est à la recherche d'une forme neuve et libre, et cela parce qu'il vise à une plus grande spiritualité. Comme il tend vers une rigueur toute intérieure, il se débarrasse des règles académiques, dont la contrainte, devenue purement artificielle, ne porte avec elle aucune signification. Cette tendance se manifestait déjà chez des artistes aussi différents que Puvis de Chavannes, Gauguin ou Cézanne, et c'est pourquoi ils restent si pleins d'enseignements pour les peintres d'aujourd'hui. Maurice Denis a montré en d'excellentes pages[1] les richesses que l'art religieux peut tirer du Symbolisme. Le ciel philosophique s'est assez éclairci maintenant pour que nous ne nous laissions plus prendre au Symbolisme ni à l'Impressionisme en tant qu'esthétiques. Mais ce que ces peintres avaient d'original, c'est que, dédaignant des traditions ossifiées, héritées du XVII^e^ siècle et de la Renaissance, ils recherchaient une forme libre, et lorsque je dis libre, je ne veux pas dire anarchique. Cette liberté-là, dont le sens était perdu depuis longtemps, n'a rien de

1. *Nouvelles théories*. Rouart, 1922.

commun avec le laisser-aller et la pure fantaisie. Elle suppose que l'artiste découvre dans le monde un certain ordre, qui n'est pas seulement rationnel, comme l'ordre classique, mais spirituel, et qu'il s'efforce de nous suggérer cet ordre. C'est la liberté des artistes du Moyen Age. Ainsi Cézanne et Gauguin orientaient l'art vers un nouveau spiritualisme et à ce titre, on peut considérer qu'ils sont, parmi les modernes, les maîtres du nouvel art religieux.

Pour la musique, il est certain que la révolution musicale opérée par Debussy a grandement aidé à la rénovation de l'art musical religieux : et cependant, il est par certains côtés un impressionniste. C'est qu'il n'a pas seulement bouleversé les règles de l'harmonie ; sa plus grande originalité est d'avoir apporté dans le rythme un esprit nouveau, de l'avoir dégagé des formules mécaniques de la musique allemande, d'avoir cherché, en un mot, un rythme libre. Et naturellement ses imitateurs s'empressaient d'accaparer tous ses défauts, sans nullement apercevoir ce que son art contenait d'unique ! Mais si la musique moderne offre à qui sait les découvrir des richesses qu'un artiste chrétien ne peut pas dédaigner, l'art grégorien reste le modèle des modèles. Et ici il faut remercier particulièrement les Bénédictins de Solesmes des services inappréciables qu'ils ont rendus, non seulement à la paléographie et à la liturgie, mais à l'art tout court. Sans doute ils ont restitué au chant liturgique son véritable caractère et ainsi ils ont permis que l'office divin fût célébré avec toute sa splendeur ; ils ont encore, par leurs analyses méthodiques des manuscrits, retrouvé la véritable nature du rythme. La matière est si délicate que de multiples controverses se sont engagées là-dessus ; maints théoriciens mensuralistes ont voulu démontrer que les mélodies grégoriennes obéissent à une mesure. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans le débat. Il est certain que nous sommes loin d'avoir tout élucidé et il semble bien que toutes les pièces grégoriennes ne sont pas libres de mesure. Cependant l'édifice élevé par dom Pothier, dom Mocquereau et leurs émules reste debout ; les pages où dom Mocquereau, dans le *Nombre musical grégorien*, explique philosophiquement la nature du rythme, les articles pénétrants de dom Gajard dans la *Revue Grégorienne*, tout cela demeurera, quelles que soient les découvertes que l'avenir nous réserve. Car ce sont là des principes généraux qui sont la base même de l'art, et les critiques que l'Ecole de Solesmes a

soulevées montrent combien il était nécessaire d'établir solidement ces principes qui sont loin encore d'être compris.

Qu'on veuille bien excuser cette analyse trop abstraite : il n'est pas facile de saisir le mouvement secret de l'art et de la pensée lorsqu'on n'a pas encore en face de soi des résultats très nets. Une chose cependant est manifeste, c'est que les arts religieux — la musique aussi bien que les arts plastiques — reviennent à une saine conception de la forme et du rythme. La piété plus éclairée délaisse la fausse rhétorique des vieux paroissiens pour se nourrir de la lettre même du texte sacré ; de même l'art, ayant retrouvé le goût de la vérité éternelle, voudrait l'exprimer de la manière la plus forte et la plus directe, comme l'ont fait les romans et les gothiques. Il ne s'agit donc pas de refaire du roman, du gothique ni du grégorien, mais de retrouver, selon l'esprit des artistes du Moyen Age, sous la forme de ce monde dans lequel nous vivons la vie divine qui anime toutes choses. De même que nous avons à reprendre des traditions de vie chrétienne que plusieurs siècles avaient désappris, nous avons aussi à reprendre des traditions d'art dont le sens a été totalement perdu. C'est assez dire que l'œuvre est immense. Et il ne faut pas s'étonner que l'art religieux moderne, malgré ses excellentes intentions, n'ait pas encore réussi à trouver sa forme et à créer son style.

*
* *

Nous avons eu pendant et depuis la guerre des expositions d'art religieux organisées au Pavillon de Marsan par la Société de Saint-Jean. Dans ces dernières années, plusieurs Salons ont constitué une section spéciale pour l'Art religieux. Assurément, on a pu y remarquer beaucoup de talents très variés ; malheureusement ces talents s'orientaient dans des directions si différentes, leurs recherches avaient souvent quelque chose de si vague dans leur objet que le visiteur sortait un peu décontenancé. Dans les Salons notamment, on pouvait tout à loisir comparer l'art profane et l'art sacré. Or il ressortait de cette comparaison que la section d'art religieux se distinguait bien en ceci que les sujets traités étaient des sujets religieux, mais que la qualité de l'art y était aussi médiocre que dans les œuvres profanes. Les Salons actuels offrent assez peu d'intérêt, non pas que les artistes soient dépourvus de dons réels ; mais on y constate avec regret que les arts se dé-

battent au milieu de ténèbres intellectuelles qui n'ont nullement l'air de s'éclaircir d'année en année ; on y touche l'extrême d'un chaos dont on ne voit pas comment on sortira. On a donc de la peine à constater que l'art religieux, à qui la vérité philosophique devrait donner une base solide, reste plongé dans ce même chaos[1].

Il y a eu à l'Exposition des Arts Décoratifs une chapelle à laquelle ont collaboré tous les groupements d'artistes catholiques[2]. Il faut bien avoir le courage de dire la vérité, et plus on prend à cœur la renaissance de l'art religieux, plus on doit regarder la vérité en face. Cette chapelle ne fut pas heureuse. J'y ai entendu des gens déclarer qu'elle desservait plutôt la cause de l'art moderne et je suis tenté de dire qu'ils avaient raison. A part l'architecture générale qui était excellente, à part de rares œuvres pleines de mérite, mais complètement noyées dans le reste, c'était là aussi un véritable chaos où l'on pouvait aller de l'académisme le plus terne à l'impressionisme le plus subjectif en passant par toutes les nuances de toutes les esthétiques possibles. Il est juste de dire que beaucoup de ces œuvres avaient été fabriquées à la hâte et ne devaient voir le jour que le temps de l'Exposition. Mais il est regrettable qu'on ait accepté avec tant de désinvolture de donner l'impression du toc et du bâclé. Beaucoup d'exposants étaient réunis dans un espace très réduit, ce qui permettait de constater combien l'art religieux, malgré les corporations et les ateliers qui se sont constitués, souffre encore d'un fâcheux individualisme. L'influence de Maurice Denis était prédominante, mais il semble qu'on imite davantage ses défauts que ses qualités. Pour le reste, des intentions souvent bonnes se dessinaient, mais, faute de métier, la forme restait inexistante.

Si nous passons à la musique religieuse, nous aurons à faire de semblables aveux. La restauration du chant grégorien a suscité un mouvement musical très heureux. Charles Bordes, prenant pour thème initial une intonation d'antienne par exemple, sut construire des compositions char-

1. D'ailleurs cette année les exposants de l'Art religieux semblent s'être écartés presque complètement des Salons. Le dernier bulletin de la Société de Saint-Jean le constate, et en accuse la mode, qui actuellement n'est plus au tableau à sujet. Heureusement beaucoup d'artistes chrétiens n'exposent pas. Quant à ceux qui sont sensibles à une question de mode, s'ils abandonnent l'art religieux, il n'y a qu'à s'en féliciter.

2. Cf. *Revue Apologétique*, 15 sept. 1925 (N.D.L.R.).

mantes et il est regrettable que ce musicien de génie nous ait été ravi si tôt. A son exemple, on a composé sur des thèmes grégoriens. Les cantiques « grégoriens » ont surabondé. Mais hélas ! trop souvent on a abîmé le rythme avec une rare incompréhension, on en a détruit toute la force intérieure. Dans la musique savante, on a traité parfois ces thèmes selon les procédés de Wagner, comme si l'esthétique wagnérienne n'était pas foncièrement opposée à l'esprit grégorien. Dans la musique populaire, on en a tiré, à côté de quelques beaux cantiques, une foule d'autres qui n'avaient plus de grégorien que le nom et ne possédaient plus aucune espèce de rythme. Ici encore le sens de la forme est parfois bien trouble. C'est dans l'art profane, chez Erik Satié et chez de jeunes musiciens comme Auric et Poulenc, qu'il faut chercher les tendances les plus heureuses.

On comprend alors que le public catholique, même lorsqu'il manifeste les meilleures intentions du monde pour l'art moderne, se trouve un peu déçu. Un curé commande une statue, un retable ou un vitrail. Il sait bien qu'il n'a pas de compétence artistique, mais ce qu'il demande, c'est qu'on lui donne une œuvre d'un art religieux, qui excite à la piété. Or l'œuvre qu'on lui présente ne le satisfait point sous ce rapport. Il ne critique pas sa valeur d'art, mais il trouve qu'elle n'est pas pieuse ; et découragé, il se retourne vers l'art à qui un sort fatal a donné le nom d'un grand saint. L'artiste lui répondra : « Comment ! Nous vous offrons de l'art, et vous osez préférer des moulages en plâtre fabriqués à la grosse par un industriel juif ? » Ce même curé aime le grégorien et veut y accoutumer sa paroisse. Il voudrait remplacer les vieux cantiques, car ils fournissent à la piété un bien maigre aliment, et il achète un recueil de cantiques « grégoriens ». Or pour trois ou quatre qui lui plaisent, il en trouve une foule qui prétendent remplacer les anciens et qui ne valent pas mieux. Désespéré, il renonce à son projet, et naturellement le compositeur gémit sur la routine du public catholique. Pourtant ce n'est pas toujours le curé qui a tort.

Il ne faut pas s'indigner, mais il faut être équitable, voir nettement la situation. Il est bien évident que le goût a sérieusement besoin d'être réformé et qu'on prend pour de la piété ce qui n'est que du sentimentalisme. Le Christ de Guido Reni a beau lever les yeux au ciel, il n'est pas

très riche de vie intérieure. Les savants archéologues sont au moins aussi terribles que les sentimentaux et ils sont généralement incapables de comprendre une forme nouvelle. Il y a ainsi de fortes raisons pour qu'une belle œuvre puisse déplaire ou déconcerter, et ce cas-là s'est produit maintes fois. Mais lorsque le clergé déclare que pour une œuvre religieuse, l'art tout court ne suffit pas, qu'il faut quelque chose de plus, il est tout de même dans le vrai, et l'artiste trop souvent s'imagine que toute forme d'art est bonne. J'entends bien ce que Desvallières a voulu dire par cette proposition : « Toute espèce d'art est religieux. » Il suppose que l'artiste a observé la réalité avec sincérité et amour du beau. Mais l'art, pour être chrétien, a besoin d'autre chose que de bons sentiments, il lui faut encore une bonne méthode intellectuelle ; car si l'art a pour fin la délectation, le beau regarde la connaissance. En un mot toutes les esthétiques ne sont pas bonnes et les tâtonnements des artistes chrétiens d'aujourd'hui viennent de ce qu'ils n'ont pas d'esthétique. On se rappelle la fameuse distinction de Pascal : il voyait dans le monde trois ordres, celui de la chair, celui de l'esprit, celui de la charité. Un art peut être très grand dans l'ordre naturel, s'il ne s'élève pas au-dessus de l'ordre naturel, il lui manque quelque chose, il n'est pas religieux. Lors donc que les artistes suivent, parfois inconsciemment, l'esthétique de la Renaissance ou l'esthétique impressionniste, lesquelles n'ont rien de chrétien, ils manquent fatalement leur but, parce qu'ils ne prennent pas les moyens proportionnés à la fin qu'ils poursuivent. C'est ainsi que Maurice Denis lui-même ne suit pas toujours Gauguin et Cézanne dans ce qu'ils ont de meilleur et sa forme est bien inégale. Notre société moderne est tombée dans une telle décadence intellectuelle qu'elle se trouve incapable de créer un style. Ce style, les artistes catholiques, qui communient dans la même foi, peuvent le créer. Mais il faut qu'ils sachent choisir et qu'ils renoncent à l'éclectisme. Il faut qu'ils usent d'une bonne esthétique.

Si les artistes du Moyen Age ont créé un art religieux supérieur, c'est qu'ils avaient cette esthétique. Sans doute ce n'est pas la foi qui la donne, ni même la vie contemplative — de nos jours l'école monastique de Beuron ne s'est pas élevée au-dessus du médiocre. — Encore est-il juste de dire qu'on ne constate pas à toutes les époques du christianisme la même qualité de foi, et que, lorsque tous

les actes de la vie individuelle et sociale sont illuminés comme au Moyen Age par une foi vivante et éclairée, cela est éminemment propre au développement de l'art religieux ; car l'art a besoin d'ascétisme : c'est l'ascétisme qui lui donne sa vraie liberté. Quoique le XVII^e^ siècle ait produit Pascal et Bossuet, on ne peut dire que la chapelle de Versailles soit un édifice très religieux. Lorsque Maurice Denis cherche à pénétrer le secret de l'art du Moyen Age, il croit le découvrir dans la naïveté confiante avec laquelle l'artiste regardait la réalité du Bon Dieu[1]. Cette explication est bien insuffisante, même si on ajoute, comme il le fait, à la naïveté l'esprit surnaturel et les dons artistiques. Car les grands artistes sont rares et la proportion des œuvres remarquables dans l'énorme production du Moyen Age est beaucoup plus forte qu'à aucune autre époque. Cela suppose que les artistes moyennement doués étaient guidés par une bonne méthode qui faisait fructifier leurs dons ; une unité aussi étonnante dans l'esprit eût été impossible sans cela. Ils avaient à subir un long apprentissage et peu à peu ils étaient admis à collaborer avec leur maître. Ainsi ils apprenaient la technique propre à la matière dans laquelle ils travaillaient et ils recevaient cette formation esthétique qui les initiait à un choix judicieux des meilleures formes, choix qui n'est pas possible sans une méthode intellectuelle très sûre. De nos jours, l'enseignement n'existe plus, il n'y a plus d'apprentissage, chacun suit son sentiment intérieur, s'attache à tel maître ancien ou moderne suivant sa préférence. C'est donc toute une esthétique qui est à recréer, car les esthétiques modernes sont en général plus ou moins insuffisantes, et l'art religieux ne sortira de ses faiblesses que lorsqu'il renoncera à s'inspirer de ces dernières.

Peut-être trouvera-t-on ces réflexions sévères. Mais plus on a confiance dans l'avenir de notre art religieux, plus on est tenu d'être sévère pour lui. Il faut comprendre que les déceptions qu'il cause ne sont pas toujours sans une juste raison. Huysmans disait irrévérencieusement que le public catholique était encore plus bête que le public profane. Il n'en est plus ainsi. De nos jours, le public catholique manifeste beaucoup d'intérêt pour les tentatives nouvelles, il se détourne des vieilles routines et cherche des formes vivantes. Assurément il est encore peu éclairé et

1. *Op. cit.*, *Le sentiment religieux dans l'art du moyen-âge.*

c'est l'affaire des artistes de tâcher d'éclairer son goût, car un style ne se crée que par une collaboration des artistes et du public. Il faut donc que les artistes, après les recherches un peu tumultueuses et désordonnées des premières années, fassent un retour sur eux-mêmes et éliminent délibérément tout ce qui est incompatible avec le but qu'ils visent. Il faut aussi que le public prenne patience et qu'il fasse confiance à l'art moderne. Lorsqu'on est parvenu à l'état de désordre intellectuel que nous constatons, ce n'est pas en vingt ans que l'on refait un art. Car un art chrétien n'est pas possible sans une société chrétienne, et la société chrétienne d'aujourd'hui est noyée dans un océan de paganisme. Il faut en resserrer les liens, il faut reconstituer la communion chrétienne d'autrefois. Il y a ainsi toute une série de problèmes d'ordre général dont la solution doit être parallèle à celle du problème de l'art. Il y a encore la question de l'enseignement artistique qui est capitale ; c'est de là en effet que dépend la création d'une technique. On voit quelles difficultés diverses se soulèvent à chaque pas et entravent le progrès de l'art. Il ne servira donc à rien de lancer des critiques acerbes contre tel ou tel : les artistes font ce qu'ils peuvent et de leur mieux. Il est tout aussi inutile d'entonner un concert de louanges universelles : la vue du progrès réalisé déjà ne doit pas nous faire oublier que le plus fort reste à faire. De même que c'est dans la doctrine catholique que le monde moderne retrouvera son équilibre intellectuel, c'est aussi l'art chrétien qui tirera l'art du chaos. Il faut seulement qu'il transforme ses intentions encore vagues en directions fermes et qu'il trouve enfin sa forme, que jusqu'ici il a cherchée confusément.

André Charlier.

Chronique Biblique:

Nouveau Testament

1. Chanoine Verdunoy, *Manuel d'Ecriture Sainte*, t. III. Nouveau Testament, 786 p., Dijon, Publications « Lumière ».

2. Cahiers « *Christianisme* », Paris, Rieder.
   A. Loisy, *Les Actes des Apôtres*, 302 p.
   H. Delafosse, *Le quatrième Evangile*, 234 p. — *L'épître aux Romains*, 158 p.

3. M. Goguel, *Introduction au Nouveau Testament*, Paris, Leroux. — T. I, *Les évangiles synoptiques*, 532 p. — T. II, *Le quatrième évangile*, 564 p. — T. IV (Première partie), *Les épîtres pauliniennes*, 421 p.

4. M. J. Lagrange, *Evangile selon saint Jean* (Collection des *Etudes bibliques*), gr. in-8, de CXCIX-547 p., Paris, Gabalda.

5. A. Loisy, *L'Apocalypse de Jean*, in-8 de 404 p., Paris, Nourry.

6. P. W. Schmidt, *Der strophische Aufbau des Gesamttextes der vier Evangelien*, in-8, 60 p., Mödling, administration de *Anthropos*.

7. Dom Delatte, *Les épîtres de saint Paul*, T. II, in-8, 396 p., Esschen (Belgique), Librairie Saint-Alphonse.

8. G. Genocchi, V. Ceresi et L. Costantini, *San Paolo* (Collection *Il Pensiero christiano*), in-12, 510 p., Milan, Societa editrice « Vita e Pensiero ».

9. Mgr J. Blanc, *Les visions de saint Jean*, in-12, 471 p., Paris, Téqui.

1. Le tome III du *Manuel d'Ecriture Sainte* publié par M. Verdunoy est, comme les deux volumes consacrés à l'Ancien Testament, une œuvre collective, et, par suite, on ne saurait s'étonner qu'elle ne soit pas parfaitement homogène en ses diverses parties. Dans ce volume qui traite de tout le Nouveau Testament — *multa in paucis*, c'est la devise adoptée par le rédacteur de ce manuel, — la partie consacrée à saint Paul et à ses écrits me paraît notablement supérieure aux chapitres qui traitent des évangiles. De chaque épître il est donné une analyse très détaillée, tout en étant méthodique, qui met bien en valeur les

idées importantes, et parfois prend l'allure d'une paraphrase ou d'un commentaire. Des notes assez nombreuses au bas des pages complètent cette analyse par l'explication plus détaillée de certaines expressions et de certains textes. Je regrette seulement, au point de vue pédagogique, qu'on n'ait pas fait précéder l'analyse de chaque épître par un résumé sous forme de tableau synoptique, tel que celui qui est donné p. 631 pour l'épître aux Hébreux. Soit dans l'étude d'ensemble sur saint Paul et son œuvre, soit dans les chapitres consacrés aux épîtres, les traits significatifs du caractère de l'apôtre, de sa personnalité morale et littéraire, ainsi que de son enseignement théologique, sont bien mis en lumière, et les remarques suggestives ne manquent pas, qui peuvent ouvrir des horizons plus larges aux étudiants désireux de connaître à fond les écrits de saint Paul. Les questions critiques ne tiennent naturellement pas beaucoup de place dans cette partie du manuel ; là où elles se posent, elles sont résolues, en conformité avec les directives de la Commission biblique sagement interprétées : par exemple, pour l'épître aux Hébreux, il est dit nettement qu'elle a été écrite sous la direction générale de saint Paul par un rédacteur grec qui lui a donné son vocabulaire, son style, et sa structure spéciale.

Dans la première partie du volume consacrée aux évangiles, les chapitres qui traitent séparément de chacun des évangiles sont aussi, dans l'ensemble, satisfaisants et assez au point. La question synoptique et celle des rapports entre les Synoptiques et le quatrième évangile sont moins bien traitées : sur cette dernière, on s'étonne que l'auteur se montre favorable à l'hypothèse, très invraisemblable, qui suppose que saint Jean n'aurait pas connu les Synoptiques quand il écrivit le quatrième évangile, et qu'il ait cru, à ce propos, devoir faire des réserves spéciales (p. 35, en note) sur les belles pages, publiées dans cette Revue[1], où M. Masure, avec un sens psychologique si affiné, a essayé de définir l'esprit de l'évangile johannique. On ne s'explique pas davantage une autre note (p. 232) où le P. Durand est pris à partie pour avoir dit que le grand discours eschatologique qui figure dans les Synoptiques pourrait bien être un morceau composite, réunissant des discours de Jésus prononcés en des circonstances diverses, et n'ayant pas exactement le même objet. Il n'est pas douteux que

1. *Revue Apologétique*, t. XXXIX, pp. 260 et suivantes (N.D.L.R.).

cette hypothèse, qui facilite beaucoup l'interprétation de certains textes eschatologiques difficiles, est parfaitement admissible, car elle ne suppose pas, comme on semble le dire, que « les évangélistes prêtent au Sauveur des paroles qu'il n'aurait point prononcées », et d'autre part elle est conforme aux procédés littéraires des évangélistes, particulièrement de saint Matthieu, sur lequel le Manuel lui-même s'exprime ainsi (p. 110) : « Saint Matthieu construit tous les discours de la même manière, à savoir : un enseignement principal, formant l'essentiel et se rapportant à une situation déterminée, auquel sont ajoutés, comme plus ou moins étroitement unis par l'analogie des idées, d'autres éléments tirés d'enseignements que Jésus avait donnés en des lieux et en des temps différents. »

La partie la moins satisfaisante de ce volume est certainement celle qui est consacrée à *Jésus dans l'Evangile*, et qui comprend 6 paragraphes peu homogènes : 1° Chronologie ; 2° Famille, amis, ennemis ; 3° Perfections de Jésus (7 pages) ; 4° Enseignement (18 pages, dont 4 consacrées au commentaire de l'allégorie du Bon Pasteur) ; 5° Miracles ; 6° Divinité (6 pages). Il y aurait bien des lacunes à signaler dans ce chapitre. On n'y trouve à peu près rien par exemple sur les diverses phases du ministère public de Jésus, et le développement progressif de son enseignement. Les données essentielles sur cet enseignement ne sont pas présentées de façon complète ni groupées dans un exposé systématique. Le paragraphe sur l'enseignement de Jésus n'aborde pas la question du *royaume de Dieu* (il est vrai qu'on en parle incidemment dans le chapitre consacré à saint Matthieu) ; on y trouve seulement une page sommaire et vague sur la paternité de Dieu, une étude plus développée sur l'institution de l'Eglise, et une autre sur l'indissolubilité du mariage... Le paragraphe sur les paraboles ne fait pas allusion au problème que soulèvent les textes des évangiles, de saint Marc en particulier, sur le but des paraboles ; on ne précise pas suffisamment les principes qui doivent régler leur interprétation, et on se contente de commenter, à titre d'exemples, la parabole du festin et l'allégorie du Bon Pasteur. Quant aux 6 pages consacrées à la divinité de Jésus-Christ dans l'Evangile, on ne peut manquer de les trouver bien insuffisantes pour une question de cette importance.

Ces lacunes sont dues sans doute à la nécessité de *faire court*, étant donné qu'on ne voulait consacrer qu'un seul

volume au Nouveau Testament tout entier. Elles n'en sont pas moins regrettables, et je souhaiterais pour ma part que M. Verdunoy, quand il donnera une nouvelle édition de ce manuel, consacre deux volumes au Nouveau Testament, et puisse traiter alors avec l'ampleur et la précision désirables toutes les questions dont on s'attend avec raison à trouver l'exposé et la solution dans un ouvrage de ce genre.

2. La collection « Christianisme », dirigée par M. P.-L. Couchoud, qui la lança bruyamment par sa thèse paradoxale sur « le mystère de Jésus », doit comporter sans doute une traduction complète du Nouveau Testament, avec introduction et notes. Les premiers volumes publiés en précisent nettement l'esprit ultra-radical.

Voici d'abord un volume sur les Actes des Apôtres, où M. Loisy reprend sa thèse sur l'origine de ce livre, qu'il considère, on le sait, comme le résultat de la falsification systématique par un rédacteur écrivant vers 120-130 de l'écrit primitif, dans lequel saint Luc avait raconté avec sobriété, sincérité, et un réel souci d'exactitude, l'histoire apostolique. L'introduction, qui n'est qu'un brillant exposé de l'hypothèse de M. Loisy, et un résumé des conclusions auxquelles il aboutit dans son grand commentaire des Actes, ne contient aucun argument nouveau. La traduction, qui, selon un procédé récemment adopté par M. Loisy, est calquée sur le texte original dont elle essaie de reproduire jusqu'au rythme lui-même, distingue par des caractères typographiques différents les rares morceaux qui, d'après le critique, subsistent de l'œuvre primitive de saint Luc, et la masse des additions dues au rédacteur, dans lesquelles les fragments authentiques sont maintenant noyés. De courtes notes indiquent pourquoi tel ou tel passage est considéré comme interpolé, mais ne suffisent vraiment pas au lecteur pour fonder un jugement personnel ; on devra s'en rapporter à l'autorité de M. Loisy qui d'ailleurs présente son système d'interprétation avec une assurance entière ; cette assurance ne peut manquer de faire impression sur le public non-spécialiste à qui s'adresse cette œuvre de vulgarisation, mais elle étonnera sans doute quiconque a lu le grand travail de M. Loisy sur les Actes et sait combien sont fragiles les bases positives sur lesquelles repose son hypothèse, combien souvent arbitraires ses procédés de dissection des textes. C'est là le côté le plus fâcheux de telles publications, qu'elles présentent comme l'expression

de la vérité scientifique et imposent ainsi au grand public des hypothèses, intéressantes peut-être pour les spécialistes, mais tout à fait discutables, et qu'elles font passer pour des procédés normaux de critique des exercices de virtuosité prestigieuse, grâce auxquels, de quelques traits relevés dans les textes et auxquels on attribue une portée excessive, on dégage des conclusions dont une étude moins unilatérale, plus attentive à tenir compte de toutes les données des problèmes, suffit à faire éclater l'invraisemblance...

Le même esprit systématique, la même tendance à grossir démesurément dans l'interprétation d'un texte l'importance de certains traits, tout en minimisant beaucoup d'autres qui donnent une note toute différente, la même prévention *a priori* contre l'authenticité des livres du Nouveau Testament, dont on décrète par avance qu'ils doivent être le résultat d'un travail rédactionnel complexe, caractérisent les volumes publiés dans la collection « Christianisme » sous la signature d'Henri Delafosse. La critique de M. Delafosse est même plus extrémiste que celle de M. Loisy, et ses conclusions, fondées sur des données essentiellement subjectives, heurtent davantage encore la réalité historique. Hypnotisé par le *marcionisme* auquel il attribue une importance de premier rang dans l'évolution du christianisme primitif, M. Delafosse semble vouloir retrouver l'influence de Marcion dans la plupart des livres du Nouveau Testament. Telle est du moins sa thèse pour le quatrième évangile qui était d'abord d'après lui un « produit marcionite » et que des corrections plus ou moins adroites ont assez *catholicisé* ensuite pour le faire admettre dans le Canon ecclésiastique comme une œuvre apostolique, — et pour l'épître de saint Paul aux Romains, dont le fonds primitif serait une lettre authentique de l'Apôtre, qui aurait été interpolée largement par un écrivain marcionite, et enfin revisée à plusieurs reprises dans un sens catholique, afin d'en éliminer le virus hérétique, quand la doctrine de Marcion eut reçu une condamnation ecclésiastique définitive.

Certes, l'influence de la personnalité de Marcion, de sa doctrine théologique et scripturaire a été notable sur le christianisme du IIe siècle[1]. Mais ce n'est tout de même pas

1. Cette influence est bien mise en lumière dans le savant ouvrage de A. Harnack : *Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig, 1921, dont les conclusions sont remarquablement discutées par le P. Lagrange dans une importante recension (*Revue biblique*, 1921, p. 602-612).

une raison pour attribuer un caractère et une origine marcionites à tous les textes où l'on croit découvrir des traces de l'hostilité de Marcion à l'Ancien Testament, de sa conception dualiste de la divinité (un Dieu mauvais, qui a fait le monde visible, et un Dieu bon qui est l'auteur des êtres invisibles), ou de son interprétation docétiste de l'Incarnation (le Christ est le Dieu bon revêtu d'une enveloppe éthérée qui n'a que l'apparence d'un corps humain), alors que ces textes sont parfaitement susceptibles d'une interprétation orthodoxe, et encadrés dans d'autres textes d'esprit si nettement catholique, ceux-là, que M. Delafosse est obligé de les tenir pour des interpolations destinées précisément à corriger la saveur hérétique de l'œuvre originale.

N'est-il pas vraiment paradoxal, par exemple, de voir dans la parole du Christ à Marie aux noces de Cana : « Qu'y a-t-il de commun entre moi et toi ? » « une dénégation formelle, éclatante de la maternité divine de Marie », d'où l'on serait en droit de conclure que, pour l'auteur du quatrième évangile, l'humanité du Christ n'est qu'une apparence ? Et que penser du *confirmatur* que M. Delafosse trouve à son hypothèse dans la parole de Jésus à ses disciples qui l'invitent à manger : « J'ai une nourriture que vous ne connaissez pas », texte d'où il déduit que « notre régime physiologique est étranger au Christ johannique » ? Comment ne pas taxer d'arbitraire une exégèse qui rejette comme interpolés tous les textes du quatrième évangile où est alléguée l'autorité de Moïse et des prophètes, pour s'attacher au seul texte (X 8) : « Tous ceux qui sont venus avant moi sont des voleurs et des brigands », et en conclure que le Christ johannique rejette en bloc l'Ancien Testament ?... On pourrait multiplier les exemples de cette exégèse forcée, systématique jusqu'à tomber dans l'arbitraire et la fantaisie. En voici encore un, tiré de l'étude sur l'épître aux Romains. M. Delafosse regarde comme une interpolation marcionite — corrigée seulement en quelques passages par des additions catholiques — toute la longue dissertation sur la rédemption de l'humanité par la mort du Christ (IV, 25-VIII, 39). Ce ne peut être le même Dieu, déclare-t-il, qui dans ces pages apparaît d'une part comme l'auteur responsable de la misère du genre humain, misère aggravée par l'imposition du joug de la Loi, et qui d'autre part aime les pécheurs jusqu'à envoyer son Fils sur la terre et le laisser mettre à mort, afin qu'ils

soient sauvés : tout s'explique, ajoute-t-il, si le rédacteur de ce passage s'est inspiré du dualisme marcionite et de la solution du problème du mal, telle que Marcion la proposait... Mais les choses s'expliquent encore bien mieux en renversant l'ordre des influences, et en supposant que c'est la méditation de textes comme ceux qu'allègue M. Delafosse, qui a contribué à amener Marcion à sa théorie. Le point de départ du marcionisme, — c'est l'avis de Harnack comme de tous ceux qui ont étudié cette hérésie, — est un paulinisme exagéré, c'est en partie pour avoir forcé à l'extrême le sens de certains passages des épîtres, un peu comme le fait aujourd'hui M. Delafosse, que Marcion a été amené à regarder la Loi comme essentiellement mauvaise, et à en attribuer l'origine, comme celle des maux dont souffre l'humanité, à un Dieu mauvais. La tradition catholique, elle, ne s'est pas laissé impressionner par l'expression, vigoureuse au point d'en paraître quelque peu paradoxale, que saint Paul donne parfois à sa pensée ; elle ne croit pas édulcorer arbitrairement les textes en les conciliant au lieu de les opposer, et en en adoucissant quelque peu les arêtes, et elle a raison de ne pas trouver dans l'épître aux Romains, pas plus que dans le quatrième évangile, les théories marcionites qu'une exégèse parfois ingénieuse, mais viciée par l'esprit de système, y fait découvrir à M. Delafosse.

Il convient d'ajouter d'autre part que les hypothèses de M. Delafosse sont par trop dédaigneuses des données extrinsèques sur l'origine des livres du Nouveau Testament. Si le marcionisme a influé, comme il le croit, sur le quatrième évangile et l'épître aux Romains, il faut reporter à une date très tardive la composition ou du moins la rédaction définitive de ces livres. De fait, d'après M. Delafosse, le quatrième évangile a été écrit dans sa forme originale aux environs de 135, et il a attendu les années 170-175 pour devenir, après avoir reçu de nombreuses additions et corrections, l'évangile de saint Jean. De même, il estime que c'est vers 140 que les marcionites donnèrent de l'épître de saint Paul aux Romains une édition augmentée et enrichie de leur théologie propre, et il faut compter encore un bon nombre d'années avant que l'épître, par suite de plusieurs corrections successives dans le sens catholique, ait pris sa forme actuelle. Ces dates tardives ne concordent guère avec les témoignages les plus sûrs de l'ancienne tradition ecclésiastique. Est-il d'ailleurs

bien vraisemblable que rien ne soit resté dans la tradition manuscrite de tant de recensions successives ? Est-il admissible que l'épître aux Romains ait circulé pendant 80 ans dans l'Eglise sous sa forme primitive, et que la prétendue édition marcionite ait ensuite tellement supplanté la lettre originale, que de celle-ci il ne soit demeuré nulle trace ?

3. Avec M. Goguel, bien qu'il faille faire sur sa critique et son exégèse très *libérales* les plus expresses réserves, on se sent tout de même sur un terrain plus solide. Son *Introduction au Nouveau Testament*, dont j'ai déjà présenté aux lecteurs de la Revue le premier volume publié, celui qui traite des *Actes des Apôtres* (Rev. Apol. 1922), est un ouvrage de grande valeur qu'on peut utiliser avec fruit, à condition d'en dégager les données positives d'hypothèses inspirées par une conception purement évolutionniste des origines chrétiennes et par une critique trop radicale, trop encline à découvrir dans la plupart des livres du N. T. les indices d'un travail rédactionnel complexe. M. Goguel, j'ai eu déjà l'occasion de le dire, a un vrai talent d'exposition, il débrouille en particulier avec une remarquable clarté l'histoire des problèmes critiques qui se posent à propos des différentes parties du Nouveau Testament, et il en précise nettement les données. Bien qu'il minimise à l'excès la valeur de la tradition ecclésiastique, et n'en tienne pas assez compte pour déterminer l'origine et le caractère des évangiles et des écrits apostoliques, il expose du moins loyalement et discute les témoignages. Ses conclusions mêmes sont relativement modérées. Ainsi dans le premier volume consacré aux épîtres de saint Paul, il défend l'authenticité de la deuxième épître aux Thessaloniciens, contestée par beaucoup de critiques : tandis que Harnack, favorable aussi à l'authenticité, explique les différences et les ressemblances avec la première épître, qui constituent une réelle difficulté, en supposant que la seconde épître, au lieu de s'adresser à l'ensemble de l'Eglise de Thessalonique, aurait été écrite pour un groupe judéo-chrétien qui formait comme une petite Eglise au sein de la communauté, M. Goguel propose une solution un peu différente : la IIª Thess. qui ne peut avoir les mêmes destinataires que la première, aurait été en réalité adressée aux fidèles d'une Eglise voisine, peut-être celle de Bérée, et aurait ensuite

reçu pour une cause ignorée une attribution fautive .. Relevons encore dans ce même volume comme signe de la modération critique de M. Goguel son appréciation de la valeur respective des épîtres pauliniennes et des Actes des Apôtres pour la reconstitution de la biographie de saint Paul : « Ces deux documents, écrit-il, se confirment et se complètent mutuellement » ; et, plus favorable que beaucoup de critiques à la valeur historique des Actes, il explique que, des renseignements fragmentaires fournis par les épîtres « le livre des Actes nous aide à faire un ensemble cohérent qui, dans ses grandes lignes, apparaît comme suffisamment certain ». Avant de passer aux deux volumes consacrés aux évangiles, je dois signaler dans l'étude de saint Paul et de ses épîtres l'opinion de M. Goguel relativement à l'épître aux Philippiens. La thèse commune est que cette épître a été écrite pendant la captivité de l'Apôtre à Rome, ou peut-être pendant sa captivité à Césarée, à la même époque que les épîtres aux Ephésiens et aux Colossiens. M. Goguel en place la composition à une époque antérieure, pendant le séjour de saint Paul à Ephèse, avant la rédaction des épîtres aux Corinthiens et de l'épître aux Galates. Les arguments qu'il présente en faveur de cette hypothèse ne me paraissent pas convaincants : ni dans les Actes ni dans les épîtres, bien qu'il y soit question des difficultés rencontrées à Ephèse, on ne trouve d'indices positifs laissant supposer que l'Apôtre a été prisonnier dans cette ville, et la façon dont il s'exprime (Phil. I, 22-23) sur sa mort, comme aussi la forme qu'il donne à sa doctrine eschatologique s'expliquent mieux, si l'épître a été écrite plus près de la fin de la carrière apostolique de saint Paul.

La solution du problème synoptique à laquelle se range M. Goguel avec la plupart des critiques contemporains est la théorie dite des deux sources, qui suppose la priorité de l'évangile de saint Marc sur les deux autres et l'existence d'une source, les Logia, composée principalement de discours, utilisée également pour la rédaction de Matthieu et de Luc. Mais on peut présenter cette théorie sous des formes assez différentes. M. Goguel n'admet pas un Proto-Marc, qui serait une rédaction primitive de notre second évangile, notablement différente de l'évangile actuel, et qui aurait servi de base à la rédaction des deux autres Synoptiques. Le second évangile lui apparaît comme une compilation faite à Rome après 70 — notons qu'il n'ap-

porte aucune raison bien solide de cette date de rédaction fort tardive — à l'aide de diverses traditions dont les principales sont le recueil des Logia et le souvenir de la prédication de saint Pierre. Le texte primitif en aurait été remanié plus tard en quelques points, en particulier dans le discours eschatologique qu'on désigne sous le nom d'Apocalypse synoptique, le texte plus vague du second évangile en ce passage apparaissant à M. Goguel comme une atténuation et une adaptation à des temps nouveaux du texte primitif du discours, lequel se trouverait dans saint Luc. A propos de saint Marc, il convient de noter, à la louange de M. Goguel, que celui-ci se refuse à reconnaître au second évangile un caractère fortement paulinien. « L'influence du paulinisme sur Marc, dit-il très justement, ne peut être admise que dans une mesure assez limitée, pour expliquer non pas les idées fondamentales de l'évangile, mais seulement quelques détails. »

M. Goguel ne conçoit pas la source hypothétique, dite les Logia, comme une œuvre homogène construite sur un plan systématique, mais comme une collection qui se forma peu à peu en s'enrichissant d'éléments nouveaux, qui fut écrite d'abord en araméen, puis traduite en grec, et utilisée dans des recensions grecques différentes par l'auteur du premier et l'auteur du troisième évangile. Ces deux auteurs — qui ne peuvent être d'ailleurs ni l'un ni l'autre les personnages apostoliques auxquels la tradition a attribué nos évangiles — auraient rédigé leurs œuvres de façon indépendante, et avec des préoccupations littéraires et doctrinales assez différentes, à peu près à la même époque, entre 80 et 90. Ils ont utilisé, à côté de l'évangile de Marc et des Logia, des sources particulières, qui ne devaient pas d'ailleurs constituer des documents écrits homogènes, mais qui étaient plutôt des traditions reçues oralement. Il est à peine nécessaire de dire, que, pour la valeur historique des éléments ainsi introduits dans les évangiles de saint Matthieu et de saint Luc, en particulier pour les récits de l'enfance, M. Goguel, comme tous les critiques libéraux, est très sévère, et qu'il ne leur reconnaît pas la même autorité qu'aux parties qui, d'après lui, viennent des Logia ou de Marc.

Au quatrième évangile M. Goguel consacre tout un volume. Ici encore il adopte la thèse générale de la critique libérale. « Le quatrième évangile est une œuvre apologétique et polémique inspirée par un point de vue théologi-

que très différent de celui de Jésus et même de celui du christianisme primitif. Les discours du Christ johannique ne sont que l'exposé de la pensée de l'évangéliste. Ni au point de vue de la chronologie, ni à celui de la géographie le tableau tracé par Jean ne peut être regardé comme cohérent et comme correspondant à la réalité des faits.» Un évangile de ce genre ne peut rien avoir de commun avec l'apôtre Jean. Peut-être le presbytre Jean, mentionné par Papias et que M. Goguel se refuse à identifier avec l'apôtre a-t-il seulement joué quelque rôle dans sa composition ou son édition. Ce sont là certes des conclusions radicales, mais M. Goguel les nuance comme toujours de modération. C'est ainsi qu'il fixe le *terminus ad quem* de la publication de l'évangile, non point, comme d'autres, au milieu du deuxième siècle, mais à 110. Il admet que, si une bonne part des récits johanniques qui ne viennent pas des synoptiques sont des compositions artificielles, sans base historique, dues à l'évangéliste, celui-ci a pourtant disposé de traditions en partie indépendantes des synoptiques et qui, étant dans une large mesure, de valeur excellente, doivent être utilisées par les historiens de Jésus. Enfin, à propos de la doctrine du quatrième évangile, il signale sans doute une certaine parenté entre le Logos de Philon et le Logos de saint Jean, mais il montre très justement que la pensée johannique, par son orientation et son caractère, s'écarte beaucoup du philonisme, et qu'elle présente une affinité plus grande, des relations beaucoup plus étroites avec les livres sapientiaux de l'Ancien Testament.

L'une des questions les plus discutées par la critique récente au sujet du quatrième évangile est celle de la façon dont il a été composé. On tend à ne plus y voir une œuvre homogène écrite d'un seul jet, mais un écrit composite dont la genèse a été assez complexe. M. Goguel n'admet pas l'hypothèse, proposée par certains critiques, d'un écrit fondamental à caractère historique, d'après les uns, plutôt lyrique et théologique d'après les autres, qui aurait été complété et modifié pour l'adapter aux besoins de l'Eglise et surtout l'harmoniser avec la tradition synoptique. D'après lui, il faut supposer que l'évangile, une fois composé dans son ensemble, a été retouché d'abord par l'auteur lui-même : les principales additions qu'il aurait faites à son texte primitif seraient la seconde partie du discours des adieux (ch. XV-XVII) ; et, ce qui est beau-

coup moins admissible, le récit de la résurrection de Lazare, auquel M. Goguel, tout en y reconnaissant la manière de l'évangéliste, attribue un caractère secondaire, pour des raisons qui ne paraissent nullement décisives. L'évangile ainsi complété aurait été publié non par l'auteur, mais par un éditeur qui y a ajouté le ch. XXI, et auquel il faudrait attribuer aussi, on ne voit pas trop pourquoi, l'ensemble des morceaux où figure le disciple bien-aimé ; ces morceaux, d'après M. Goguel, sont d'ailleurs dénués de valeur historique, et doivent être considérés comme des créations de la tradition, « créations toutes inconscientes sans doute et dont l'introduction dans l'évangile ne suppose aucune fraude, pieuse ou autre »!

4. M. Goguel a le mérite de ne pas ignorer tout à fait, et de parti pris, les travaux catholiques d'exégèse, il cite et discute en particulier les ouvrages du P. Lagrange. Si son travail sur le quatrième évangile n'avait paru avant la publication du Commentaire de saint Jean, par lequel le savant dominicain couronne ses magistrales études sur les évangiles, M. Goguel n'aurait certainement pas manqué de mentionner et de discuter ce que cet ouvrage apporte de nouveau à la solution du problème johannique. On a dit de ce commentaire que c'était le chef-d'œuvre du P. Lagrange. De fait le savant religieux avait, pour aborder l'exégèse du quatrième évangile, des ressources qu'il est rare de trouver ainsi rassemblées : une connaissance parfaite de la langue et de la pensée helléniques d'une part, du milieu historique et géographique palestiniens ainsi que des civilisations orientales d'autre part, une longue familiarité avec la critique biblique contemporaine comme avec la tradition théologique, enfin ce sens religieux profond, dont l'absence chez les critiques et exégètes non-croyants les empêche trop souvent de pénétrer dans l'intime des œuvres qu'ils veulent expliquer, et qu'ils ne peuvent aborder, quelque bien intentionnés qu'ils soient, que par le dehors. Grâce à la réunion de ces rares qualités, cette perle du Nouveau Testament qu'est le quatrième évangile a trouvé dans le P. Lagrange un commentateur particulièrement à même d'en faire ressortir les beautés et d'en mettre en valeur les richesses. Il faut étudier dans ce commentaire quelques-unes des grandes pages doctrinales de saint Jean : l'entretien avec la Samaritaine ou les discours après la Cène, pour se rendre compte de ce que peut jeter de lumière sur une pensée

profonde et quelque peu mystérieuse une exégèse à la fois strictement scientifique et intensément religieuse Je ne puis naturellement entrer ici dans le détail du commentaire, et je dois me contenter de signaler les positions prises par le P. Lagrange devant les différents aspects du problème johannique.

Dans une première partie de l'Introduction, le R. P. a repris minutieusement l'étude des témoignages traditionnels au sujet du quatrième évangile. Il y faut signaler spécialement les pages où il ramène à sa juste valeur l'opposition des Aloges, à qui certains critiques ont attaché une importance injustifiée. Notons encore que le P. Lagrange, contrairement à l'opinion de certains critiques conservateurs, croit à l'existence d'un Jean l'Ancien, distinct de Jean l'Apôtre, ce qui est conforme au sens naturel du fameux texte de Papias, mais il se refuse à faire intervenir ce Jean dans l'histoire des origines du quatrième évangile, et le ramène au rôle modeste de rapporteur de traditions d'ordre secondaire, qu'il paraît avoir dans Papias.

Le P. Lagrange a attaché une grande importance à la critique littéraire du quatrième évangile, et cela répond à l'orientation actuelle de la critique indépendante qui, je l'ai indiqué tout à l'heure, élève des doutes sur l'unité et l'homogénéité de cet évangile. A part la péricope de la femme adultère, dont le R. P. incline à croire qu'elle a été introduite après coup dans l'évangile comme un fragment supplémentaire de la tradition johannique, il admet l'unité parfaite du livre. Même le ch. XXI n'a pas, selon lui, le caractère d'un appendice introduit par l'auteur ou par les éditeurs qui ont publié son œuvre : il n'y aurait d'ajoutés par les disciples de Jean que les vv. 24-25 du ch. XXI, qui forment actuellement la conclusion de l'évangile, la conclusion primitive ayant été reportée à la fin du ch. XX (30-31), qu'elle sépare du ch. XXI, lequel a pris ainsi l'apparence d'un morceau surajouté à l'œuvre première... C'est aussi à la critique littéraire que le P. Lagrange fait appel pour expliquer certains défauts de cohérence sur lesquels insistent les négateurs de l'homogénéité de l'évangile. Suivant en cela d'autres exégètes catholiques, Calmes, Tilmann, Belser, il supposerait volontiers qu'il s'est produit, soit avant, soit après la publication du livre, des déplacements, qui ont mis un certain désordre en quelques-unes de ses parties. Ainsi il y a des raisons

de croire que le ch. V devait suivre primitivement le ch. VI (le v. 1 de ce chapitre suppose évidemment que l'épisode qui précède a dû se passer à Capharnaüm, tandis que la scène qui forme actuellement le ch. V a pour théâtre Jérusalem). Il est encore plus vraisemblable que l'ordre des versets a été brouillé dans le récit de la comparution de Jésus devant Anne et devant Caïphe.

La critique littéraire permet aussi de mieux résoudre les problèmes que posent certains discours de Jésus rapportés dans le quatrième évangile. On sait par exemple que le discours d'adieu après la Cène se compose de deux parties : XIV d'abord, puis XV-XVI. Ce second discours paraît dans une large mesure répéter le premier, et beaucoup de critiques, même des catholiques, estiment qu'il faut le considérer comme une seconde recension, faite par l'auteur, sous une forme un peu différente, des pensées exprimées par le Sauveur après la Cène. Cela suppose naturellement que l'évangéliste n'a reproduit que d'une façon assez large, et en ne craignant pas de les paraphraser et d'en modifier la forme, les paroles de Jésus. Le P. Lagrange n'attribue pas à saint Jean une aussi grande liberté dans la reproduction des discours du Maître, mais il pense qu'il a pu, comme les autres évangélistes l'ont fait (dans le discours de la Montagne de saint Matthieu par exemple), introduire dans un discours des fragments empruntés à d'autres discours prononcés en d'autres circonstances, et une analyse minutieuse lui permet de distinguer dans les ch. XV-XVI trois parties : XV, 1-17; XV, 18-XVI, 4a; XVI-4b-33, auxquelles il attribue une origine différente. La troisième partie est parallèle au discours du ch. XIV, et peut être considérée comme un complément de la première rédaction de ce discours. La seconde partie correspond par des traits significatifs à une partie du discours eschatologique des Synoptiques. La première enfin, où la pensée théologique paraît moins précise qu'au ch. XIV, pourrait être empruntée à un discours plus ancien, qui se placerait assez bien avant la première mission confiée par Jésus aux apôtres qu'il vient de choisir. Saint Jean aurait ainsi réuni dans un même ensemble des discours de date différente, mais en laissant à chacun leur caractère particulier, ce qui témoigne de sa fidélité à les conserver, pour l'essentiel, dans leur teneur authentique.

C'est encore la critique littéraire qui permet au P. Lagrange de distinguer dans certaines pages de l'évangile ce

qui a été dit réellement par Jésus (entretien avec Nicodème) ou par Jean-Baptiste (III, 27 et sqq.), des réflexions de l'évangéliste qui y sont ajoutées sans solution apparente de continuité. De même la péricope XII, 44-50, lui paraît être une sorte de résumé de la prédication de Jésus mis par saint Jean, d'une façon un peu artificielle, dans la bouche du Sauveur. Ces morceaux présentent la doctrine évangélique sous une forme plus abstraite, plus systématique, qui rappelle le Prologue, et tranche beaucoup avec le langage simple et concret du Christ des Synoptiques. Beaucoup de critiques, même catholiques, disent volontiers que la pensée de Jésus, conservée dans les Synoptiques en sa teneur originale et presque littérale, est traduite dans le quatrième évangile en un langage particulier qui est le résultat des longues méditations de l'évangéliste sur l'enseignement de son Maître, et qu'il est difficile de séparer la pensée authentique de Jésus du vêtement dont saint Jean l'a recouverte. Le P. Lagrange croit que le départ peut néanmoins se faire dans une certaine mesure. Il estime que, lorsqu'on a isolé ce qui est de l'évangéliste lui-même : le prologue, et les morceaux qui viennent d'être indiqués, ce qui reste des discours johanniques, bien que les méditations de saint Jean et sa manière propre de composer et de dire aient pu influer quelque peu sur leur rédaction, reproduit assez exactement les paroles de Jésus en leur forme authentique... Peut-être la couleur particulière des discours du quatrième évangile est-elle tout de même un peu plus accentuée que ne le dit le P. Lagrange. Mais celui-ci a raison en tous cas de rapprocher plutôt, au lieu de les séparer et de les opposer, le fonds doctrinal des Synoptiques et celui du quatrième évangile. La perception des nuances dans les notions théologiques de ce dernier ne fait certes pas disparaître les différences avec les trois autres, mais, comme le dit le R.P., « on voit mieux que le point de départ est le même, et qu'elles se résolvent dans l'harmonie ». Au fond, précise très heureusement le savant exégète, ce qui diffère entre les synoptiques et Jean, ce n'est pas la physionomie de Jésus, c'est la direction de la lumière. Dans les synoptiques elle vient de Jésus et elle se répand sur les hommes pour les instruire de leurs devoirs... Et c'est bien aussi à Dieu que Jésus conduit ses disciples dans l'évangile de Jean. Mais c'est en lui-même qu'ils le trouvent... Les paroles, en somme peu nombreuses, que Jean a reprodui-

tes et ajoutées à celles déjà si fortes des synoptiques sur l'unité de Jésus avec son Père, reportaient pour ainsi dire sur l'intérieur du Révélateur la lumière qu'il apportait au monde[1]... »

On voit par ce qui précède que le P. Lagrange sépare plus nettement que d'autres commentateurs la théologie de l'évangéliste, qu'on trouve dans le prologue, et quelques autres passages, de la théologie des discours de Jésus, où, pourvu qu'on disjoigne les réflexions ajoutées parfois comme une paraphrase par saint Jean, tout vient uniquement de Jésus, au moins quant à la pensée. Cette haute théologie du prologue, le P. Lagrange ne la regarde pas d'ailleurs, ainsi que le font beaucoup de commentateurs, comme dominant tout l'évangile qui n'en serait en quelque sorte que le développement et la vérification par les faits, elle lui apparaît plutôt comme le sommet et le couronnement de l'œuvre, laquelle n'en dépend pas. Sur l'interprétation même de la doctrine du Logos, le P. Lagrange n'est pas non plus entièrement d'accord avec certains exégètes catholiques récents. On connaît la belle page de *Christus*, où le P. Rousselot, sans chercher à proprement parler dans Philon et l'alexandrinisme l'origine du Logos johannique, s'est attaché du moins à montrer que l'idée et le terme de Logos faisaient partie de l'atmosphère intellectuelle du temps où fut rédigé le quatrième évangile, et suppose que saint Jean s'est approprié ce mot, en modifiant son contenu, afin d'orienter les esprits vers le christianisme. Le P. Lagrange, dans son explication de la doctrine du prologue, met au contraire l'accent sur ce qui sépare le Verbe johannique du Logos de Philon, de celui des Stoïciens ou des doctrines hermétiques . Sans doute reconnaît-il les nombreuses ressemblances verbales entre Philon et le prologue du quatrième évangile. « Oui peut-être, ajoute-t-il même, le mouvement d'idées dont Philon est chez les Juifs le représentant le plus brillant, mais le plus équivoque, est-il pour quelque chose dans la proclamation de Jean. Il n'a pas orienté sa méditation ; mais il

1. C'est dans son fond historique aussi bien que doctrinal que le P. Lagrange rapproche davantage le quatrième évangile des synoptiques. L'étude de leurs rapports, dit-il, fait constater « que Jean donne aux synoptiques d'utiles compléments, qu'il contribue à rendre leur récit plus clair, et que si, dans sa parfaite indépendance, il semble en opposition avec eux, c'est à lui qu'il faut donner raison, sauf à montrer que la contrariété n'est pas une contradiction formelle ».

a pu le déterminer à faire front, puis à tendre la main à ceux qui sacrifieraient leurs conceptions à son dogme. » Mais il ne s'attache pas beaucoup à cette concession, puisqu'il semble un peu plus loin nier toute attache entre le Logos de saint Jean et la philosophie du temps : « Même dans le Prologue, dit-il, le Logos est une idée qui vient de la révélation et qui affirme l'autorité de la révélation comme issue de Dieu, *sans aucune invitation à la raison à y reconnaître ses systèmes, ses ébauches ou ses aspirations*[1]. » Je partage sur ce point l'opinion du P. de Grandmaison[2], qui, tout en reconnaissant que le P. Rousselot a sans doute majoré la valeur de l'emprunt fait par saint Jean à la terminologie du temps, estime que le P. Lagrange, par contre, réagit trop fortement contre cette manière de voir. Il ne faut pas isoler la doctrine de saint Jean de la pensée commune de son temps. La doctrine du Logos, comme aussi les autres idées qui forment les thèmes essentiels du quatrième évangile, et qui « y sont partout présentes à la façon d'une atmosphère », le Christ lumière, le Christ vérité, le Christ vie, ont été choisies par saint Jean dans les enseignements du Christ parce qu'elles répondaient spécialement aux besoins de ses lecteurs, et il a eu soin de les présenter dans les termes les plus propres à être entendus d'eux.

5. Le commentaire de l'Apocalypse par M. Loisy diffère beaucoup — est-il besoin de le dire ? — soit par l'esprit, soit par la méthode, des commentaires du P. Lagrange et de ses collaborateurs dans la collection des *Etudes bibliques*. On y trouve beaucoup moins de philologie, l'exégèse de détail est moins poussée, le commentaire est surtout historique, ayant principalement pour but ici, suivant les déclarations de M. Loisy lui-même, « de montrer la signification de l'Apocalypse par rapport au christianisme naissant ». D'autre part la liberté d'interprétation et de critique dépasse de loin ce qui est permis à l'exégèse catholique. A ce point de vue pourtant, ce commentaire surprend agréablement le lecteur catholique par une certaine modération dans la critique, et surtout par l'absence de ce parti pris contre les écrivains sacrés, qui rendait si pénible la lecture de certains travaux pré-

1. C'est moi qui souligne.
2. Léonce de Grandmaison, *Le quatrième évangile. En marge de son plus récent commentaire*, *Etudes*, 20 mars 1926. — Important et remarquable article sur l'état actuel du problème johannique.

cédents de M. Loisy, en particulier de ses commentaires de l'épître aux Galates et des Actes des Apôtres. Sans doute l'historien qui fait une si large place à l'eschatologie dans l'interprétation du christianisme primitif se sent-il plus en sympathie avec le voyant de l'Apocalypse qu'avec le rude et subtile polémiste de l'épître aux Galates, et le rédacteur qui aurait, pense-t-il, falsifié dans le sens le plus tendancieux l'histoire apostolique : l'Apocalypse est un texte qu'on peut tourner assez facilement en faveur de son système historique, et l'on ne peut dès lors s'étonner qu'il considère ce livre comme un témoin indispensable, « celui qui peut-être représente le plus fidèlement l'aspect originel de la nouvelle foi, un aspect qui bientôt s'est effacé au point que l'œuvre littéraire qui en perpétuait le souvenir a failli être exclue du recueil biblique ». D'autre part l'interprétation symbolique, dont M. Loisy use, on le sait, de façon excessive et inacceptable dans l'explication des évangiles, est tout à fait à sa place au contraire dans l'interprétation d'un livre, tel que l'Apocalypse, qui n'est qu'une suite de visions symboliques.

De sorte que ce commentaire, bien que s'y manifeste trop souvent l'influence de la conception tout à fait radicale que se fait M. Loisy des origines du christianisme, présente-t-il sur beaucoup de points des solutions dont l'exégèse catholique peut profiter et qui, assez souvent, ne sont pas très éloignées de celles que le P. Allo a données dans son savant et lumineux commentaire de l'Apocalypse[1].

Sur la question de l'auteur du livre, on pourra trouver que M. Loisy est bien sommaire. Que l'Apocalypse ne puisse être l'œuvre de l'apôtre saint Jean, cela lui paraît sans doute si évident qu'il n'examine pas même les témoignages de tradition et les raisons de critique interne que font valoir les défenseurs de l'authenticité johannique. C'est d'ailleurs bien simple : les passages qui présentent quelque affinité avec le quatrième évangile, telle la mention du Logos du ch. XIX, seront déclarés interpolés et attri-

1. Le P. Allo conclut l'importante recension qu'il a consacrée dans la *Revue biblique* (janvier 1925) au travail de M. Loisy, en disant que ce commentaire « donne à peu près tout ce qui est requis pour se faire une idée juste — à condition de se dégager de ses conclusions arbitraires — touchant l'esprit général de l'Apocalypse, son unité, son véritable auteur, l'éloignement de la Parousie, le caractère spirituel du Millénaire et la transcendance du christianisme dès ses débuts ».

bués à un éditeur, qui aurait d'autre part atténué et spiritualisé l'eschatologisme de l'auteur primitif, de façon à pouvoir mettre le livre sous le patronage de Jean l'Apôtre. L'auteur lui-même ne se donnait pas pour tel : c'était sans doute un chrétien d'origine palestinienne, venu en Asie-Mineure, et qui dut tenir dans quelques communautés asiates « le rôle de prophète, alors assez commun ». Il écrivit probablement au temps de Domitien, mais ce n'est que plus tard, entre 120 et 140, que son œuvre, dûment modifiée, serait entrée dans la « bibliothèque johannique », qui, d'après M. Loisy, se serait définitivement constituée à cette époque, telle qu'elle figure dans le Canon ecclésiastique. L'éditeur, à qui seraient dues ces modifications, n'aurait pas pris d'ailleurs avec son texte les mêmes libertés que M. Loisy attribue au rédacteur des Actes des Apôtres à l'égard de l'œuvre de saint Luc, et sa part dans la forme actuelle de l'Apocalypse serait assez modeste. M. Loisy réagit en effet très heureusement contre les procédés de dissection outranciers employés dans l'un des derniers et des plus considérables travaux sur l'Apocalypse, celui du critique anglais Charles (*The Revelation of St. John*, 1920), et il reconnaît l'unité de style et aussi, malgré les reprises et répétions, de structure dans l'œuvre tout entière, y compris les sept lettres aux églises d'Asie. « Littérairement parlant, l'Apocalypse ressemble fort à une compilation ; c'est un livre mal composé, mais c'est d'abord un livre, et composé. » L'auteur a utilisé des sources, principalement des sources juives, qu'il a adaptées au point de vue chrétien. (Notons ici que M. Loisy n'a pas multiplié, autant qu'on aurait pu s'y attendre de sa part, les emprunts de l'Apocalypse aux mythologies orientales bien qu'il ait un peu trop sacrifié à la mode de la mythologie astrale dans l'interprétation de la Femme et du dragon au ch. XII.) Cette adaptation est faite de telle sorte que le fond juif se distingue nettement sous le revêtement chrétien, mais « l'élément chrétien ne laisse pas d'être prépondérant, bien qu'il ne soit pas matériellement le plus considérable », déclaration dont il y a lieu de féliciter M. Loisy, qui réagit ainsi heureusement contre certains critiques, bien qu'on puisse trouver que lui-même fait encore la part trop large à l'apocalyptique juive dans le fond des visions johanniques. Il y aurait bien des réserves à faire aussi sur la façon dont il expose le développement de la tradition apocalyptique dans le judaïsme et le christia-

nisme, et y rattache l'Apocalypse johannique, où s'achève d'après lui la synthèse du messianisme juif et du mysticisme oriental, plus ou moins hellénisé. Mais il a très bien vu, par contre, que « l'Apocalypse de Jean est un livre chrétien, c'est-à-dire une apocalypse consacrée à la gloire de Jésus qui devient le centre personnel de l'histoire humaine », et il l'a en somme assez bien caractérisée en disant qu'elle se présente à nous comme un traité complet d'eschatologie chrétienne : « C'est le thème de l'espérance évangélique, repris avec une particulière intensité de vision, avec une réelle ardeur de conviction, avec un sentiment d'extraordinaire horreur contre Rome impériale, en un temps sans doute où l'autorité romaine avait pris une attitude décidément hostile au christianisme, et la faisait particulièrement sentir. »

6. La traduction de l'Apocalypse de M. Loisy, comme d'ailleurs celle d'une grande partie du Nouveau Testament dans la version qu'il en a donnée en 1922, se présente sous forme rythmique. Il est certain que le style de l'Apocalypse offre une grande ressemblance avec le style prophétique. Mais ce n'est pas seulement le parallélisme, c'est encore un véritable rythme poétique, et presque musical, que M. Loisy croit y retrouver, d'abord évidemment dans les fragments de cantiques ou les discours, mais aussi dans les descriptions. Il me paraît qu'il y a une grande part d'arbitraire dans l'essai de reconstitution rythmique que présente sa traduction. En voici un exemple au hasard (I, 5-6) :

> Souviens-toi donc d'où tu es tombé,
> Repens-toi
> Et fais tes premières œuvres ;
> Sinon
> Je viendrai à toi
> Et je déplacerai ton candélabre de son lieu,
> Si tu ne te repens.
> Mais tu as ceci :
> Que tu hais les œuvres des Nicolaïtes
> Que moi aussi je hais.

Je ne vois pas quelles règles M. Loisy a pu suivre pour découper ainsi le texte en membres aussi inégaux. Pour donner un appui solide à cette tentative, il faudrait que la considération du sens et du parallélisme, ainsi qu'une certaine régularité et symétrie strophiques, s'unissent en

faveur de la division proposée. Est-ce possible ? Certains chercheurs le pensent, qui croient avoir trouvé le secret du rythme dans une partie au moins du Nouveau Testament. Voici, par exemple, le P. Schmidt, le savant directeur d'*Anthropos*, qui cherche dans l'étude des évangiles une diversion à ses travaux ordinaires d'ethnologie, et qui présente en une intéressante brochure, où l'on trouve l'exposé de la théorie et quelques applications, un essai de reconstitution rythmique du texte évangélique. Allant plus loin que M. Loisy, il affirme que les évangiles sont tous écrits d'un bout à l'autre en strophes, formées de membres inégaux, qui constituent chacun une sorte de vers, et qui sont groupés de façon à assurer la symétrie de l'ensemble. L'unité rythmique, — ce qu'on peut appeler le vers, — serait constituée par toute proposition principale ou subordonnée, contenant un verbe, à quelque temps que ce soit. Les vers sont groupés en strophes de 3, 4, 5, 6 membres ou même davantage, et ces strophes, qui doivent former une unité par le sens, sont harmonieusement groupées dans chaque péricope, selon des règles de symétrie que le R. P. croit avoir découvertes.

Ce qui fait qu'on reste un peu sceptique devant cet intéressant essai, c'est que la division en strophes ne s'appuie sur aucun indice précis. Etant donné qu'on admet une très grande variété de strophes, lesquelles peuvent être mêlées dans une même péricope, étant donné surtout une certaine *loi de compensation* imaginée par le P. Schmidt, qui permet de découvrir une symétrie strophique, là où elle n'apparaîtrait pas au premier abord (deux strophes sont équivalentes au point de vue de la symétrie, à deux autres strophes qui ont le même total de vers, alors même que la répartition entre les deux strophes n'est pas la même : ainsi une strophe de 5 vers suivie d'une de 3 constitue pour le P. Schmidt un parallèle exact à deux strophes de 4 vers), il n'est pas trop malaisé d'obtenir une certaine régularité. Sans doute, dans les exemples proposés par le P. Schmidt, la division en strophes est assez heureuse, elle correspond bien en général à la division que suggère le sens, et distribue les diverses parties de chaque récit de façon assez équilibrée. Mais on se demande tout de même si cette division s'impose, et si on ne pourrait trouver d'autres groupements aussi heureux des propositions que le P. Schmidt considère comme des vers. De plus, il arrive tout de même que la division

proposée introduit parfois des coupures qui, au point de vue du sens, ne sont pas très satisfaisantes. Par exemple, dans le récit de la naissance de Jésus, le message de l'ange (Luc, II, 10-12) est coupé après les mots : *Ne craignez pas*, qui, dans le système du P. Schmidt, terminent non seulement une strophe, mais un groupe de deux strophes ; il semblerait plus naturel que ce message constitue dans son ensemble une unité strophique.

Si encore la division proposée par le P. Schmidt mettait en évidence ces artifices de symétrie (répétition régulière de mots caractéristiques, rappel d'une idée, etc.) sur lesquels les R. P. Zenner, Condamin et quelques autres ont fondé la théorie strophique d'ailleurs très discutée qu'ils ont appliquée aux poèmes de l'Ancien Testament, ce serait une base positive pour l'hypothèse qu'il propose. Mais cette hypothèse ne suppose rien de semblable ; aussi je doute qu'elle s'impose comme la clef véritable du rythme des récits évangéliques. Qu'il y ait lieu pourtant de chercher dans cette voie, tout au moins pour certaines parties des évangiles, c'est ce qui ressort d'une importante étude de psychologie linguistique : *Le style oral rythmique et mnémotechnique chez les Verbomoteurs*, publiée par M. Marcel Jousse dans les *Archives de philosophie* (Beauchesne, 1925). Le P. Schmidt avait déjà mentionné dans sa brochure, à l'appui de son hypothèse d'un style évangélique entièrement rythmé, le fait que les évangiles ont existé d'abord à l'état de tradition orale, et que la transmission orale, afin de soulager et fixer la mémoire, impose une certaine régularité d'expression et de rythme. C'est ce fait que M. Jousse a mis savamment en évidence, et d'observations nombreuses recueillies par lui spécialement chez les Sémites, il a fait des applications très intéressantes non seulement à l'Ancien Testament, mais aussi aux évangiles. Je ne puis que signaler, sans entrer dans le détail, cette intéressante contribution d'ordre philosophique à l'exégèse néotestamentaire, et renvoyer ceux de mes lecteurs que la question intéresse à l'exposé très clair qu'en a fait le P. de Grandmaison (*Etudes*, 20 juin 1925, p. 685-705), ou à Verdunoy, *Manuel*, t. III, p. 45-50.

7. Les lecteurs de la *Revue* connaissent le premier volume de l'ouvrage sur saint Paul et ses épîtres, publié par l'ancien abbé de Solesmes, dom Delatte, sous la simple si-

gnature : Un moine bénédictin. Le tome II est consacré à la 2e épître aux Corinthiens, à l'épître aux Galates (que le R. P. croit avoir été écrite de Macédoine après les lettres aux fidèles de Corinthe), et à l'épître aux Romains. Le savant et pieux bénédictin a mis à commenter ces textes, qui contiennent l'essentiel de la théologie de saint Paul, sa parfaite connaissance de la doctrine paulinienne en même temps que le sens historique nécessaire pour la situer dans son milieu : son commentaire, qui se présente le plus souvent, on le sait, sous forme de paraphrase, permettra aux lecteurs d'entrer aisément dans la pensée, si profonde et parfois enveloppée d'obscurités, de l'Apôtre. Les problèmes critiques que soulève la composition des trois épîtres, surtout la seconde lettre aux Corinthiens, ne sont pas généralement abordés. Cependant, pour expliquer le caractère particulier de la finale de l'épître aux Romains (ch. XVI), le R. P. suppose que cette épître était une sorte d'encyclique qui fut envoyée à plusieurs églises, et que dans ce dernier chapitre ont été réunies à la suite les différentes conclusions que saint Paul avait données à sa lettre, selon l'église à laquelle il l'adressait.

8. La collection italienne « *Il Pensiero cristiano* » vient de s'enrichir d'une édition de saint Paul, qui constitue une œuvre excellente de vulgarisation. Je ne suis pas à même d'apprécier la valeur de la traduction, due au professeur Costantini, mais elle est assurée par la compétence philologique du traducteur ; les notes, dues au même auteur, justifient ou précisent la traduction, et elles prennent parfois un développement assez considérable, quand c'est nécessaire pour éclaircir l'enseignement donné par saint Paul sous une forme souvent si concise. Chaque épître est précédée d'une introduction qui en fixe le cadre historique ,en établit rapidement l'authenticité, quand il y a lieu (la démonstration de l'authenticité des épîtres pastorales contre laquelle on a élevé tant d'objections, demanderait à être moins sommaire) ,et donne l'analyse de la lettre. Ces introductions particulières sont dues au P. Ceresi, sauf celle de l'épître aux Hébreux, écrite par le P. Genocchi, à qui est due aussi l'introduction générale, brève mais suggestive. Je profite de l'occasion qui m'est ainsi donnée pour saluer la mémoire de ce dernier, éminent religieux, dont la mort récente a causé de vifs regrets à tous ceux qui s'intéressent aux études bibliques. Fonda-

teur de la Société italienne de Saint-Jérôme, il a fait beaucoup pour la diffusion de l'Evangile, et ce fut lui qui rédigea les précieuses notes dont est enrichie la traduction populaire des évangiles, publiée par cette Société, notes qui ont passé ensuite dans l'édition française bien connue qui porte aussi le nom de Saint-Jérôme (actuellement aux éditions *Publiroc*, à Marseille). Mais surtout il mit son influence, qui était grande, au service des bonnes méthodes d'exégèse, rendant ainsi discrètement à la science catholique des services plus précieux encore que par ses travaux personnels.

9. Le livre de Mgr Joseph Blanc, évêque de Dibon, sur les visions de saint Jean, est une traduction en vers français de l'Apocalypse, avec un commentaire qui vise moins à éclaircir les mystères révélés au voyant de Patmos, qu'à rendre ses visions suffisamment accessibles pour permettre au lecteur de se nourrir des profondes vérités qu'elles contiennent. L'ouvrage n'a donc pas de visées proprement scientifiques, mais l'auteur connaît bien ce qui a été écrit sur l'Apocalypse, comme le prouvent, non seulement le commentaire ,mais les quelques pages d'introduction où est précisé le caractère des visions johanniques. Les avantages d'une traduction en vers, qui ne peut nécessairement serrer d'aussi près le texte qu'une traduction en prose, sont assez discutables car le rythme original est remplacé par un rythme nouveau, et l'on peut se demander si le résultat obtenu répond à l'effort dépensé. Que d'autre part certaines interprétations proposées par Mgr Blanc soient contestables, par exemple, l'application directe et littérale à la Vierge Marie du ch. XII (La Femme et le Dragon), l'Eglise n'étant visée que secondairement, d'après Mgr Blanc, en tant que Marie, Mère du Christ, peut être considérée comme le symbole de l'Eglise, Mère des chrétiens, on ne saurait s'en étonner. Mais son exégèse a au moins le mérite de ne jamais verser dans les fantaisies, auxquelles prête si facilement le texte obscur de l'Apocalypse, quand on prétend fixer exactement les événements qui y sont prophétisés, et de s'attacher avant tout aux grandes leçons religieuses qu'une méditation pieuse permet de dégager de ce livre mystérieux.

L. Venard.

Propos Littéraires

J'ai huit enfants[1]

Imaginez plus fausse situation que celle de héros en disponibilité. M. Pericard, qui, durant la guerre, est entré tout vif dans la légende, n'a pas voulu se laisser mettre en disponibilité. Il continue : de combattant, il est devenu père de famille, de grosse famille, de huit enfants? « Les pères de famille sont les grands aventuriers de l'époque moderne » a dit Péguy — et Pericard de reprendre le refrain : « mais la belle aventure, o gué! » Oui, il faut l'en croire, c'est une belle aventure; le journal d'un papa, dût-on m'accuser de renchérir sur l'invraisemblable, est celui d'un homme heureux, et ce titre, au premier abord provocant, n'est peut-être qu'un cri de joie. « J'ai huit enfants ».

Passé le titre, l'étonnement redouble : tout le monde connaît, peu ou prou, Jacques Pericard : il n'est pas difficile de l'aborder : il suffit d'être dans l'embarras. Cet homme accablé trouve le temps de donner audience à ceux qui ont à se plaindre de la vie. Une parole brève de bourru bienfaisant, une camaraderie un peu distante dans sa rondeur affectée, un ton tranchant d'homme pressé. Et le visiteur songe : un rude homme, oui ! vraiment un peu rude !

Or, vous ouvrez le livre, et dès la première page, des mots inattendus vous sautent aux yeux : *amour*... encore *amour*... toujours *amour*, « quand vous serez bourrés d'amour, gorgés, gavés, repus, saturés d'amour ». Enfin des mots nouveaux : et c'est *tendresse, pureté, candeur.* Et si votre allure capricante vous fait sauter aux dernières pages, vous tombez sur une prière : « Que je devienne semblable à un enfant. » Un tendre, vous dis-je, qui doit aimer la petite sœur Thérèse. Décidément, on ne connaît pas M. Pericard.

Ou plutôt, on ne le connaît qu'une fois le livre achevé : un roman, allons donc. Des romans sur l'enfance,

1. Lieutenant Péricard, journaliste à l'agence Havas, et à l'*Intransigeant*, conférencier de la *Drac*, est un converti : « Je suis un croyant passionné, d'autant plus passionné que j'ai dû extraire ma foi d'un abîme profond de 15 années d'athéïsme. »

nous en avons lu de délicieux : *les Plaisirs et les jeux* de Duhamel : mais ils ne sont que deux, *L'Enfant à la Balustrade*, de Boylesve : un enfant unique, *Poum* et *Zette*, *Trott et Line* : enfants choyés de ménages peu prolifiques. Un père de huit enfants ne peut s'amuser aux jeux innocents de la littérature : un journal de sa vie, peut-être : la monographie de cet arbre robuste qui porte sans fléchissement huit lourdes branches et ne s'en étale que plus largement au grand soleil, dans la joie de vivre.

Et encore, je dis mal : ce recueil est moins solennel qu'un livre de raison, plus profond, plus religieux que le vulgaire journal : mettons un cahier de souvenirs et de méditations.

Ne nous arrêtons pas à ces mille croquis du petit français moyen : pittoresques et exacts, tracés d'un crayon agile, ils sont à la fois documentaires et amusants : ils charmeront les papas, les mamans, les petits... et les grands qui, après tout, ne sont que d'anciens enfants à la retraite.

Les méditations du père, chef responsable, doivent nous retenir davantage. Le thème en est unique : et il y a longtemps déjà que Joseph de Maistre en a donné la parfaite expression : « Je n'ai, ni ne puis avoir, aucune idée qui ne se rapporte exclusivement à vous, mes chers enfants. Que m'importe à moi qui ne suis plus qu'un *minutiste*, comme dit Homère. Et quand je verrais un siècle devant moi, que m'importerait encore? Je n'aime pas *moi*, je ne crois pas en *moi*, je me moque de *moi*. Il n'y a de vie, d'espérances, de jouissances que dans *toi*... l'unique antidote contre l'*égoïsme* est le *tuïsme*. »

Telles sont les joies du *tuïste* : joie de se survivre et de se donner, rajeunissement au contact des petits et douceur des caresses maladroites, austère fierté de former des âmes et plaisir de voir pousser de solides petits corps. « Des enfants, écrit Jacques Pericard, c'est le désintéressement installé au foyer, et l'esprit de sacrifice, et l'amour conjugal, et l'amour tout simple. »

De toute évidence, l'équation fondamentale pour Jacques Pericard se pose sous cette forme : amour = bonheur.

Est-ce à dire qu'il ignore les ennuis : santé, service, logement, argent, ou qu'il soit hors de l'atteinte des grandes douleurs. Ne vous méprenez pas : ce livre n'est point une berquinade : son réalisme sain ne vous laisse rien ignorer des soucis d'un parfait papa.

Et que sont les soucis, tant que ce n'est pas le cœur qui est frappé. Je ne connais pas un père de famille qui, à lire la *Mort de François*, ne sente comme une inquiétude: elle rôde donc toujours, avant le temps. Mais Péricard n'est pas de ceux qui souffrent sans espérance : il s'humilie, comme Veuillot soldant son compte de pécheur ; et, à la révolte du cœur : « Pourquoi la douleur, si Dieu est bon », il oppose la résignation : « Pourquoi le bonheur, si Dieu est juste ». Bien plus, il s'abandonne, cœur endolori qui ne veut être pansé que par des mains percées de clous : « La douleur est le témoin, qui ne ment pas, de la miséricorde ».

Ce livre est un livre d'allégresse virile, mais c'est aussi un livre de foi. Non pas que Péricard sertisse en jolies phrases, ses pauvres bonnes pensées ; il les montre en actes.

« J'ai huit enfants. » Un beau titre, un peu provoquant! Tant mieux; dans cette universelle peur de vivre, il y a tant de morts à qui crier : Debout.

B. Amoudru.

Petite Correspondance

Pour l'étude des Livres sapientiaux

Q. Bibliographie sur le milieu historique, religieux et intellectuel des livres sapientaux. — Un professeur d'Ecriture Sainte demande quels ouvrages il peut *consulter sur ce sujet difficile*.

B. — Distinguons les livres salomoniens, les livres postsalomoniens, comme l'Ecclésiaste et l'Ecclésiastique, et mettons même à part la Sagesse :

1° Les Proverbes. Une partie très notable de ce livre est l'œuvre de Salomon. L'opinion commune chez nous, contestée par le P. Jöüon, S. J., le P. Zapletal, O. P., et M. Desnoyers, lui attribue également le Cantique des Cantiques.

Consultez : Cardinal Meignan, *Salomon, son règne, ses écrits*, in-8, Paris, Lecoffre, 1899, ouvrage vieilli, médiocre et en somme peu utile.

A. Sanda, *Die Bücher der Könige*, 2 in-8, Münster-en-Westphalie, Aschendorff, 1911, 1912, ouvrage catholique, très approfondi, comme les volumes des *Etudes bibliques* publiées chez Gabalda, sous la direction du P. Lagrange, pas sur tous les

points. Le même auteur a publié à la même librairie en 1913 une brochure de 76 pages qui est une vulgarisation de son commentaire pour la part qui concerne Salomon (*Salomo und seine Zeit*).

Vous savez sans doute que M. L. Desnoyers prépare le deuxième volume de son *Histoire du peuple hébreu des Juges à la captivité*. Il aura pour objet Saül, David, Salomon. En attendant, voyez les articles de cet auteur sur Salomon, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique publié par l'Institut catholique de Toulouse*, mars-avril, mai-juin 1913; janvier février, mars-avril 1920.

2° Ecclésiaste (que beaucoup de catholiques, même le P. Höpfl, ne consentent pas à tenir pour Salomonien), l'Ecclésiastique.

Etudiez un bon commentaire: Podechard, *L'Ecclésiaste*, in-8, Paris, Gabalda, 1912, ouvrage fondamental qui vous dispense de lire d'autres ouvrages analogues: Knabenbauer, *Commentarius in Ecclesiasticum*, Paris, Lethielleux, 1910, solide mais dur à lire. N. Peters, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus*, in-8°, Münster ou Aschendroff, 1913, ouvrage sérieux, précédé d'une longue introduction.

Travaux généraux: Piepenbring, *Théologie de l'Ancien Testament*, in-8, Paris, Fischbacher, 1886, p. 213-311; Id., *Histoire du peuple d'Israël*, in-8, Paris, 1898, p. 583-726. Ces ouvrages rationnalistes demandent à être expurgés. E. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, in-8, Paris, t. IV et V, 1893, agréable à lire, comme chacun sait, mais superficiel et très rationaliste.

E. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes, im Zeitalter Jesu Christi*, 3 in-8, Leipzig, Hinrichs, t. I, 3e et 4e édit., 1901; t. II, 3e édit., 1898; t. III, 3e édit., 1898, ouvrage remarquable, rempli de doctrine, de références et de bibliographie, cependant pas irréprochable au point de vue doctrinal.

J. Touzard, *La religion d'Israël, le Judaïsme*, dans Bricout, *Où en est l'histoire des religions?* 2 in-8, Paris, Letouzey, 1911, t. II, p. 121-153. Résumé très substantiel des doctrines juives durant les trois derniers siècles avant Jésus-Christ.

Charles Foster Kennt, *A history of the jewish people during the babylonian, persian and greek periods*, Londres, Smith, 6e éd., 1904. Ouvrage protestant modéré qui fournit de bons matériaux à condition de savoir les discerner.

E. König, *Geschichte der Alttestamentlichen Religion*, in-8, Gütersloh, Bartelsmann, 1912, p. 416-583; quoique l'auteur soit protestant, il est possible de s'assimiler une partie de son travail.

L. Nachspill, *Etude sur le milieu religieux et intellectuel du Nouveau Testament*, dans la *Revue biblique*, 1900, p. 564-577; 1901, p. 200-215, 377-384; 1902, p. 58-73. C'est une étude sur les idées juives dans les siècles qui ont précédé immédiatement la venue de Jésus-Christ.

3° La Sagesse. Utilisez les ouvrages généraux mentionnés dans le paragraphe précédent et de plus, Cornely, *Commentarius in librum Sapientiae*, in-8, Paris, Lethielleux, 1910, remarquable comme tout ce qu'a fait cet auteur; P. Heinisch, *Die griechische philosophie im Buche der Weisheit*, in-8, Münster-en-W. Aschendorff, 1908, très utile, car l'auteur commence par reconstituer la philosophie grecque dans la mesure où elle peut se rapporter au livre de la Sagesse; Id., *Das Buch der Weisheit*, in-8, Münster-en-W., Aschendorff, 1912, travail de fond comme celui de Peter au sujet de l'Ecclésiastique et appartenant à la même collection.

P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Tubingue, 2e édit., 1912.

J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, Beauchesne, 5e édit. ,1919. Dans le premier livre, l'auteur étudie le milieu hellénique, dans le deuxième, la préparation juive (Ancien Testament, le judaïsme palestinien, le judaïsme alexandrin, notamment chez Philon), a recours aux sources et utilise les divers ouvrages écrits sur ces matières.

Bibliographie

Jatsch, J., *Das Evangelium des Wahrheit und die Zweifel der Zeit*, 2e et 3e édition, VIII-486 pages, Freiburg L. Br. 1926, Herder 9 mark.

Recueil nourri d'instructions apologétiques pour tous les dimanches de l'année. Sujets très actuels et très variés.

Encyclopédie par l'Image : Les Cathédrales, 64 pages, nombreuses illustrations, Paris, Hachette, 3 francs.

Agréable brochure où l'on trouvera, en un savant raccourci, toute l'histoire de notre architecture religieuse du moyen-âge.

Thibault (J.-B.), Ordre des offices de la semaine sainte à Jérusalem du IVe au Xe siècle, 127 pages, Paris, Bonne Presse, 1926, sans indic. de prix.

Savante étude fondée sur les documents suivants :

1° Sur la *Peregrinatio silviae*.

2° Un ancien lectionnaire arménien ;

3° La version géorgienne du Kanonarion ou Ordo de l'Eglise de Jérusalem ;

4° Enfin, le Typicon, autre Ordo de l'Eglise de Jérusalem pour la Semaine Sainte. La mise en œuvre de ces documents nous apparaît excellente.

Saint Thomas d'Aquin : *Du gouvernement royal*, 155 pages, Paris, Editions de la *Gazette Française*, 1926, 7 francs.

Bonne traduction de la partie authentique de cet ouvrage fameux, souvent invoqué par les théoriciens politiques. On lira avec profit la solide introduction du R. P. Garrigou-Lagrange.

P. Bouvier : *Les décisions du Saint-Siège et le devoir des Confesseurs, circa abusum matrimonii*, 49e mille, 69 pages. Paris, Letouzey et Ané.

Nos lecteurs connaissent et apprécient cet opuscule tant de fois recommandé.

Dr P. Good, *Hygiène et morale*, étude dédiée aux jeunes gens, 80 pages, 18e édition, 290e mille, chez l'auteur, Dr Good, La Motte-Saint-Heray (Deux-Sèvres).

Pages suggestives, à la fois précises et sagement réservées, comme il convient en une matière aussi délicate. On n'oubliera pas cependant d'ajouter aux moyens proposés par l'auteur pour lutter contre l'impureté les considérations surnaturelles souvent plus efficaces que les motifs rationnels, trop fondés sur l'intérêt personnel.

Rademacher (Arnold) : *Religion und Leben*, VIII-224 pages, Freiburg, i-Br., 1926, Herder, 4 mark 40.

Depuis la Renaissance entre la Religion et la vie, la civilisation et le catholicisme, l'harmonie a été rompue. M. Rademacher expose éloquemment comment il faut concevoir la restauration de l'humanisme chrétien. La savante enquête du professeur de Bonn est à retenir et à méditer.

Manuel Grégorien des fidèles, Desclée, 1926, 1 franc.

Petite brochure populaire in-32 en notation musicale moderne, pouvant être insérée dans les paroissiens sans chant.

René Lavollée, *Raison et Foi, Méditations philosophiques et religieuses*, avec une lettre-préface de Mgr Baudrillart, Paris, de Gigord, 1926, in-12 de XI-330 pages.

Ce livre est « le fruit de nombreuses lectures et de méditations prolongées sur les plus hautes questions qui, de tout temps, se sont imposées et s'imposent à l'esprit humain ». L'auteur « n'a pas la prétention d'apporter des éléments nouveaux dans un débat qui se poursuit depuis des siècles... il s'est uniquement efforcé de réunir, de condenser, de présenter dans un ordre logique et sous une forme aussi simple que possible les arguments, les conclusions de ceux qui l'ont précédé dans cette voie... Enfin et surtout il s'est attaché à rechercher comment la raison et la foi loin de s'exclure l'une l'autre peuvent au contraire se concilier et même se fortifier l'une par l'autre. »

C'est l'œuvre d'un homme d'expérience qui a beaucoup vu, beaucoup lu, beaucoup réfléchi, et qui voudrait apporter à tant d'âmes incertaines lumière et réconfort. Il sait que beaucoup de ses contemporains ont perdu la foi, insuffisamment éclairée, de leur enfance « le jour où de prétendus docteurs sont venus leur affirmer au nom de la science, qu'entre la raison et la foi il y a incompatibilité... Alors les vérités éternelles qui constituent le patrimoine moral du genre humain, ces colonnes qui s'appellent spiritualité de l'âme, immortalité de l'âme, existence de Dieu, n'étant plus assez fermement assises, l'édifice croule tout entier d'un seul coup. Le chrétien de naissance devient un païen, un athée. »

C'est à consolider ces trois colonnes dans les esprits de bonne foi que l'auteur veut travailler. Il le fait avec loyauté, en « la langue courante et en faisant appel au bon sens plus encore qu'à la dialectique ». Son livre est une bonne action. Le faire lire à ceux pour qui il est écrit en sera une autre.

Abbé J. M. Gidrol, *Les Raisons de notre croyance. La vraie religion*, Paris, Lefebvre, in-12 de 243 pages.

Le second volume de M. l'abbé Gidrol sur les raisons de notre croyance expose les preuves classiques de la divinité de la religion chrétienne. Il établit successivement « la fausseté des religions non chrétiennes, la valeur historique des documents dont se réclame la religion chrétienne, les preuves de la divinité de Jésus-Christ et de la divinité du christianisme. » La démonstration, celle en particulier de l'authenticité des évangiles et de la divinité de Jésus-Christ est menée avec ordre et clarté. Malheureusement ces qualités pédagogiques ne peuvent suppléer au manque d'étendue de certains exposés (p. ex. l'auteur réfute 9 religions en 25 pages!), ni au manque de documentation de l'auteur en ouvrages récents. Un seul exemple: On cherche en vain dans ses bibliographies les Commentaires des Evangiles du P. Lagrange.

Abbé J. Murphy, *Jésus-Christ est vraiment Dieu d'après les Evangiles*, Paris, Lethielleux, in-12 de 70 pages.

L'auteur a voulu simplement par un exposé méthodique des témoignages puisés dans les Evangiles, reproduits en citations textuelles, amener le lecteur à tirer lui-même des textes la conclusion qu'ils sollicitent de toute âme loyale: l'acte de foi en la divinité de Jésus-Christ.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

Paris. — Soc. Gén. d'Imp. et d'Ed., 17, rue Cassette.

REVUE APOLOGÉTIQUE

Aux Origines du Dogme Chrétien :

Le Mystère de la Rédemption

Sur le chemin d'Emmaüs, les ombres mobiles de trois voyageurs attardés s'allongeaient davantage. L'âme en feu, Cléopas et son ami recueillaient de la bouche du passant inconnu le premier exposé du dogme de la Rédemption qu'ait entendu le monde depuis l'achèvement du Mystère. Ils avaient, la semaine précédente, assisté, comme les autres, lamentables et peut-être lâches, aux événements difficiles dont Jérusalem depuis lors discutait la signification : Jésus de Nazareth, le prophète naguère puissant et chéri de Dieu et du peuple, avait été livré au supplice de la croix par les princes des prêtres. Mais à l'aurore du troisième jour, des anges, à son sépulcre, étaient descendus annoncer sa résurrection et sa vie. La valeur religieuse de ces faits échappait encore aux deux pèlerins déçus. Mais le compagnon anonyme de leur route lassée, étale les Ecritures devant leurs yeux et il leur explique, à la lumière des prophètes, ces journées historiques : *le Christ devait souffrir pour entrer dans sa gloire.*

Quel chrétien au récit de saint Luc[1], quel artiste devant la fresque de l'Angelico ou la toile de Rembrandt, n'a pas envié Cléopas d'avoir, ce soir-là, le long des blés mûrs et dans la chambre du dîner frugal, entendu le Christ commenter lui-même les vieux textes où s'annonçait le mystère de la Rédemption? Aussi bien, depuis lors, la route d'Emmaüs n'est plus jamais solitaire : nos âmes inquiètes et douloureuses y vont et viennent à la recherche du Sauveur crucifié et vivant. De nos lèvres sourd l'interrogation d'un autre personnage de saint Luc sur un autre chemin de Judée : « De qui les Prophètes parlaient-ils? Comment les interpréter, si personne ne nous les explique? » Et, pendant que, traînés par nos lourdes intelligences sur un char trop lent, nous scrutons en vain le problème de la souffrance, de la mort et de la croix, la parole de Dieu nous rejoint, et nous évangélise Jésus de Nazareth[2].

1. Luc. XXIV, 13-35.
2. Act. VIII, 27-39.

Depuis vingt siècles, l'Église prolonge, en même temps que la Fraction du pain, les enseignements du Voyageur ressuscité. Elle n'a pourtant jamais défini le dogme de la Rédemption autrement que par les phrases sobres du Credo de Nicée[1] : *propter nos et propter nostram salutem... crucifixus pro nobis : sub Pontio Pilato passus et sepultus est. Et resurrexit tertia die secundum Scripturas ,et ascendit in caelum, sedet ad dexteram Patris.* Mais ce sont précisément ou à peu près les mots dont se servait le Sauveur sur le chemin et qui allumaient la foi et l'amour au cœur des deux amis. Le Symbole et les Conciles ont respecté cette opposition entre les souffrances et la gloire, entre la mort et la résurrection, et leur succession rédemptrice. Il s'agit toujours d'un mystère en deux temps accordés l'un à l'autre, pour que de la rencontre de ces deux grands faits se lève enfin sur le monde le salut promis par les prophètes à l'humanité.

Si nous voulons bien entendre la pensée du Christ et des Écritures, nous devons d'abord nous accrocher à ces événements où s'incarna la Rédemption, et leur garder leur liaison historique et dogmatique. Et puisque l'Église et la tradition scripturaire, et derrière elles, les Pères, les Docteurs, les Ecolâtres, les Mystiques, pour jeter de la lumière sur cette mort et sur cette résurrection, leur reconnaissent une valeur de sacrifice, c'est du côté de la métaphysique religieuse des Sacrifices que nous chercherons la théologie destinée à définir ces événements ; heureux si une intelligence suffisamment riche de nos vieux rits humains et divins nous permet de pénétrer davantage dans le mystère du Christ. Une fois entrés dans le temple éternel, au pied de l'autel unique où le pontife de la loi nouvelle s'offre à Dieu (Hebr., IX, 11-12, 24), nous pourrons reprendre point par point les données scripturaires du dogme de

1. Aucun Concile n'a jamais eu l'occasion de définir le dogme de la Rédemption. Le Concile du Vatican avait préparé des *schemas* qu'on trouve dans les manuels et les dictionnaires, mais que les Pères n'ont pas eu le temps de voter. Cette absence de *canons* officiels n'est pas un signe de pauvreté, au contraire. Le mystère de la Rédemption est tellement identique au christianisme lui-même, qu'aucune hérésie, aucun schisme n'a essayé de le détacher du bloc de la révélation. On trouve dans Cavallera, *Thesaurus magisterii ecclesiastici*, Beauchesne, 1920, pp. 414-423, de précieux tableaux synoptiques, où la plupart des textes officiels sur les mystères de la Passion, de la Mort, de la Résurrection et de l'Ascension du Sauveur, sont collationnés. — On n'oubliera pas *Conc. Ephes.*, can. 10 (Denz.-B. 122), et *Conc. Trid.*, sess. V, can. 3 (Denz.-B. 790).

la Rédemption, les classer suivant les exigences de ce cadre sacrificiel, et peut-être ainsi nous rapprocher de la synthèse parfaite dont Dieu seul et son Christ connaissent tout le secret[1].

1. Il existe, croyons-nous, deux entrées pour s'introduire dans le mystère de la Rédemption, et par conséquent deux directions pour le parcourir, orthodoxes toutes les deux, parce qu'elles suivent le même chemin, mais en sens inverse. On peut partir de l'initiative paternelle et du don du Fils éternel à la terre : *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret.* Dans cette visée, la Rédemption apparaît dès le début comme une œuvre infinie d'amour, et le problème du péché et de sa réparation est englobé dans une solution qui le dépasse sans le nier. Mais on doit alors expliquer ou tout au moins montrer comment les heureux effets de ce projet généreux ont été suspendus à la mort du Fils, et comment, si l'on peut dire, le *sacrement* ou le don divin n'ont été efficaces que moyennant le *sacrifice* de l'Homme-Dieu.

En dépit du magnifique optimisme qui triomphe ici, cette position doit justifier le sang qui coule sur le Calvaire, les larmes qui coulent sur le monde, et ce je ne sais quoi de corporellement douloureux qui fait partie du christianisme le plus authentique, la plus réaliste des religions. — Pourquoi le Père a-t-il voulu que le Fils souffrît, puisque nous pouvions être sauvés à meilleur compte? Et nous-mêmes, pourquoi souffrons-nous, puisque Dieu pouvait nous pardonner ?

On peut lire, dans un beau mémoire de M. Richard, P.S.S., naguère publié dans les *Recherches de Science Religieuse* (numéros de mai-août et d'octobre 1923), sous le titre significatif : *la Rédemption, mystère d'amour*, comment les théologiens qui prennent cette direction répondent à ces questions : l'amour, disent-ils, n'est pas arrêté par la justice; tout simplement, il suit sa logique, parfaitement libre d'ailleurs. Le Fils de Dieu devient ce que nous sommes autant que possible, afin que nous devenions ce qu'il est autant que c'est possible; car l'amour tend à l'union. Le Fils de Dieu prend donc de notre humanité tout ce qu'il peut prendre : *formam servi accipiens*. Sur ce chemin, il rencontre le péché et les suites du péché. Il accepte ces dernières : *usque ad mortem*. Il accepte même le fait du péché, en ce sens au moins que c'est le péché des Pharisiens, de Judas et de Pilate, qui le fait mourir. C'est le plus grand amour, *in finem*, et donc le plus grand mérite, et donc la plus grande réparation (remarquez cet ordre : c'est celui de Saint Thomas : IIIa p., q. 48). Et si l'on demande pourquoi la souveraine efficacité de l'Incarnation est comme enchaînée pendant la vie du Christ sur terre, — on répond : c'est que pour être le plus possible semblable à nous, le Fils de Dieu a provisoirement suspendu l'exercice des droits de gloire que l'Union Hypostatique conférait à sa nature humaine, et par extension les effets de son Incarnation pour le salut des hommes. Le Christ n'exerce la souveraine efficacité de son intervention qu'à la suite de sa glorification qu'il a méritée par ses humiliations et sa mort. Et ainsi sa Résurrection fait partie de la Rédemption, comme le veut l'Ecriture.

Mais on peut aussi aborder le dogme de la Rédemption du côté de l'homme créature et pécheur, en examinant les exigences de la religion et de la satisfaction. C'est la direction que nous avons suivie. Nous partons de l'homme et de ce qu'il doit à Dieu pour satisfaire à la justice. L'écueil de cette voie, c'est qu'on ne parvienne pas à montrer comment le sacrifice de l'Homme-Dieu est en même temps un sacrement ou un don de Dieu; c'est que le Père n'apparaissse comme un pur justicier, et le Fils comme la solution forcée d'un problème inextricable. Saint Anselme, qui le

C'est donc seulement après avoir accepté une introduction sur le Sacrifice en général que nous oserons pénétrer dans le dogme de la Rédemption et aborder la lecture du Nouveau Testament. Le choix de cette route n'est pas arbitraire : approuvé par l'Eglise, il est indiqué par la grande histoire humaine, dont tous les autels épars sur la face de la terre semblent appeler une victime plus pure et définitive. Etudier l'essence du sacrifice, c'est avant de rencontrer le Sauveur, communier d'abord aux exigences les plus humanistes de notre psychologie religieuse[1].

premier semble avoir eu le génie de dessiner franchement la carte de cette route, n'a pas eu la force d'échapper à la tenaille du dilemme qu'il s'était forgé. Tout à l'heure, on ne voyait pas immédiatement pourquoi le Fils a dû tant souffrir; et maintenant Saint Anselme ne voit plus comment le Fils aurait pu ne pas souffrir. Cette fois encore, ce sont les dogmes de l'Incarnation et de l'ordre surnaturel bien compris qui permettent de répondre aux difficultés d'une position plus humaniste que la précédente, mais qui a le devoir pourtant de s'accrocher à l'Amour infini du Père et à sa liberté généreuse comme à la première cause de notre salut.

Nous pensons d'ailleurs que Saint Anselme ne faisait que schématiser (trop durement, Saint Thomas l'a montré) une position que l'Ecriture indiquait aussi bien que la précédente. La première visée, celle qui suit la direction du Sacrement, du ciel à la terre, avait trouvé dans le Prologue de Saint Jean et dans certains versets du IV[e] Evangile un formulaire définitif : grâce à la vigueur de ce burin scripturaire, elle s'est imposée aussitôt à la pensée théologique. L'Epître aux Hébreux dans sa première partie, construite autour de l'idée de Médiateur, l'Epître aux Ephésiens et toutes les Epîtres en somme, l'avaient pour toujours recommandée à l'Eglise. Mais le Nouveau Testament et par exemple l'Epître aux Romains, la première épître de Saint Pierre, et l'Epître aux Hébreux encore, en insistant sur le sacrifice de Jésus et la rédemption par son sang, répondent aussi en les dépassant à nos préoccupations plus directement humanistes, que l'histoire des religions nous rend aujourd'hui si présentes; ils nous permettent donc de regarder aussi la Rédemption dans le sens du sacrifice, qui monte de la terre au ciel. Et nous voudrions ici, en suivant la flèche de cette direction anselmienne, retrouver en même temps toute la richesse, et grâce à Saint Thomas, toute la souplesse de l'enseignement des Apôtres et du Sauveur lui-même.

L'absence de définitions conciliaires laisse aux théologiens une certains liberté dans la distribution de leur exposé du dogme de la Rédemption. Ils ont volontiers usé de la permission, et les tables de leurs manuels offrent sur ce point plus de divergences qu'à l'ordinaire. Parmi les auteurs en renom qui ont mis au premier plan le sacrifice du Christ, on peut citer Hurter, S.J. : il emprunte immédiatement à l'Epître aux Hébreux la doctrine du sacerdoce du Christ, en dégage le dogme du sacrifice de la croix, et seulement après expose la théologie de la satisfaction.

1. Cf. H. Brémond, *Le Charme d'Athènes et autres essais*, Bloud, 1925, p. 73 : « les chemins les plus imprévus mènent parfois en vue d'Emmaüs, et même la voie sacrée Eleusinienne ». Et M. Brémond cite sur ce sujet une belle page de l'auteur classique : R. P. Grimal, *Le sacerdoce et le sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Beauchesne, 1911, pp. 77-78. Dans le même ordre d'idées, il

PREMIERE PARTIE : LE SACRIFICE

1. Une définition maladroite

Des heures fécondes sonnent dans l'histoire des théologies, lorsque de bons esprits, pour rajeunir l'enseignement et satisfaire les curiosités, remontent les courants jusqu'aux sources pour s'y baigner ,et nous invitent à boire comme eux à la naissance des eaux.

Depuis quelque temps, les Ecoles avaient, sans peut-être trop le savoir, dirigé leurs barques descendantes en des canaux secondaires qui les conduisaient à l'océan de la vérité, mais le long de rives étroites, encaissées et paresseuses, où l'aviron s'accroche à de petites objections sans réponses, à des bouquets d'arbres gracieux mais qui cachent l'horizon. Des amis ont choisi un autre bras du fleuve ou se sont engagés dans un canal parallèle. D'un canot à l'autre, sans se voir et sans voir l'océan qui les attire, les rameurs s'interpellent et se vantent d'avoir trouvé le vrai chemin : c'est une suite de *lazzi* et de reproches sans utilité et sans portée à la dérive d'une route lente et monotone sur des eaux sans profondeur.

Heureux celui qui, secouant ces torpeurs, se sent le courage et la force de retourner jusqu'aux principes, afin de reprendre le grand chemin et le vrai courant où passe, avec la force de la tradition, toute la pureté des origines.

Remonter aux sources, ce n'est point, suivant le sens abusif de cette expression, collectionner des références et étiqueter des documents alanguis, d'où l'on aurait à l'avance, sous prétexte d'exactitude, pompé toute la sève vivante. Mais c'est se laisser porter par la tradition comme si l'on voulait, en s'y plongeant, prendre possession du

ne faut pas laisser perdre ce passage du P. Laberthonnière : « Nous continuons de regarder comme absolument juste l'idée qu'a eue Bossuet, dans le *Discours sur l'Histoire universelle*, de faire du Christ le centre et la vérité de l'histoire et de se servir de l'histoire pour mettre en lumière la vérité du Christ. Seulement, au lieu de donner pour objet à l'histoire les événements extérieurs, la naissance et la chute des empires, les exploits des grands capitaines, c'est la vie même de l'humanité qu'il faut lui donner pour objet, la vie de l'humanité vue par l'intérieur dans ses aspirations, ses croyances et ses espérances, dans ses négations et ses détresses, dans ses élans et ses chutes, ...dans cette immense inquiétude enfin qui, en se renouvelant toujours, est toujours la même et ne lui permet de trouver le repos nulle part. Et il y aurait lieu de montrer que le Christ est présent à toute cette diversité, inconnu, connu ou méconnu, désiré, accepté ou repoussé, mais toujours principe et centre du mouvement... » (L. Laberthonnière, *Le Réalisme chrétien et l'idéalisme grec*. Lethielleux, 1904, p. 171, note.)

fleuve tout entier. C'est accepter toutes les exigences des textes ; c'est communier à leur esprit et à leur lettre pour s'unir à l'âme de ceux qui, les premiers, ont écrit et souffert ces pages, et pour adhérer d'avance à toutes les conséquences prochaines ou lointaines de cette fidélité. C'est si bien s'accorder à la pensée des Pères qu'on puisse ensuite la suivre en tous ses prolongements et ses répercussions, et la reconnaître partout le long du chemin, en sa virile limpidité, lorsque reflétant de nouveaux horizons historiques, d'autres terres, d'autres cieux, elle reste cependant toujours celle qui jaillissait là-haut, à l'heure des prémices. Une âme sincère, lorsqu'elle goûte en aval à cette liqueur, lui retrouve la même saveur qu'en amont, mais à cause du terrain parcouru et des plaines arrosées, des arbres rafraîchis et des peuples abreuvés, elle admire la fécondité de ces eaux et leur inépuisable valeur religieuse.

C'est la joie à laquelle nous conviait récemment le P. de la Taille lorsque, dans son *Mysterium Fidei*[1], il retrouvait chez les Pères et au Moyen Age une définition du Sacrifice dont nous avons en ce moment le plus grand besoin. Depuis cinquante ans et plus, l'histoire des religions nous apporte tous les jours des brassées d'espèces de sacrifices à classer. Pendant ce temps, la pensée chrétienne, en pleine renaissance spirituelle, rêve de comprendre mieux ces choses saintes et intimes qui s'appellent l'esprit de sacrifice, la rédemption, la réparation, et derrière elles, la Croix du Sauveur, la volonté du Père, l'embrassement de la Justice et de l'Amour.

Or, depuis trois siècles, les nécessités de la défense religieuse et nos lamentables querelles avec les Protestants, avaient entraîné les manuels à la remorque d'une définition proposée par de Lugo, qui est claire, qui est exacte, mais qui ne permet pas, à cause de la disposition logique de ses éléments, une véritable étude métaphysique, ni même psychologique, du sacrifice.

C'est cependant la définition qui, avec des variantes sans beaucoup d'importance, triomphe aujourd'hui dans presque tous les manuels : *le sacrifice*, dit-on, *est l'oblation d'un objet sensible, et son immolation par destruction ou autrement, accomplies par un prêtre légitime, en l'honneur*

1. Mysterium Fidei de Augustissimo Corporis et Sanguinis Christi Sacrificio atque Sacramento, auctore Mauritio de la Taille S.J., Beauchesne, 1921. Adaptation (un peu brève et rapide) en français, sous le titre : *Esquisse du Mystère de la Foi suivie de quelques éclaircissements*; par M. de la Taille, S.J. Beauchesne, 1924.

de Dieu, pour reconnaître le souverain domaine du Créateur et obtenir de lui le pardon de nos péchés, cette immolation étant normalement suivie d'une communion. On dit aussi : *le sacrifice est l'immolation d'une victime offerte à Dieu par le prêtre légitime pour*, etc... De toutes manières, dans toutes ces formules et dans les explications qu'on en donne, l'accent est mis sur le mot : *immolation*[1]. Dieu, dit-on, est le souverain maître du ciel et de la terre, de la vie et de la mort. Comment lui dire que nous reconnaissons son domaine supérieur, sinon en donnant la mort à un être vivant?... Ou, avec un peu moins de brusquerie : comment offrir à Dieu qui est invisible un objet qui nous appartient, sinon en détruisant celui-ci pour bien marquer que nous renonçons à nous en servir? etc... Bref, le *genre prochain* de la définition ainsi construite et expliquée, c'est l'*immolation* et même la destruction[1]. Or, dans notre cervelle occidentale, le choix du *genre prochain* est

1. Je crains que cette même théologie, traduite en un français lourd et splendide, et prolongée jusqu'au ciel et dans l'éternité, n'ait inspiré à partir du P. de Condren, une partie de la spiritualité gallicane. D'excellents esprits, alertés par les travaux et les découvertes de H. Brémond, portent actuellement leurs recherches de ce côté-là, pour essayer d'expliquer par la théorie du *sacrifice-anéantissement*, le demi-jansénisme où sombra l'Oratoire de l'Ancien Régime et peut-être aussi, au delà de la Grande Révolution, cette attitude maussade et boudeuse où s'obstina la plus noble partie du clergé de France en face de l'humanisme (très mêlé d'ailleurs) du XIX^e^ siècle. Cf. dans le *Bulletin des Anciens Elèves de Saint-Sulpice* de mai 1926, un article de M. Fabre sur ce problème difficile d'influences. — Une théorie insuffisante du sacrifice, tant qu'elle demeure dans l'ombre latine des manuels ou dans la splendeur purement verbale des exordes pompeux et des péroraisons flamboyantes, ne peut pas faire grand mal. Mais si on la transpose en spiritualité la situation peut très vite s'empoisonner. N'est-ce pas le malheur qui est arrivé à l'Oratoire au XVIII^e^ siècle ? — La vie religieuse des Jésuites au contraire ne semble pas avoir beaucoup souffert de la théorie de de Lugo, parce qu'ils possédaient ailleurs, dans les *Exercices*, les principes d'une ascétique plus optimiste, dont ils continuèrent presque tous de se servir, et qui en tout cas est actuellement en pleine floraison. — Il y aura d'ailleurs toujours entre le P. de Condren et ses disciples d'une part, et les Jansénistes de l'autre, cet immense fossé : que pour les premiers la religion commence à la Création, et pour les seconds elle part pratiquement du péché. — Quant au restaurateur de l'Oratoire au XIX^e^ siècle, le P. Gratry, il brosse, dans un décor très romantique, une conception très thomiste du sacrifice : *Connaissance de l'âme*. Livre IV, *Transformation par le sacrifice*. Il y a là des pages très dignes d'attention, et des passages qui réjouiraient le P. de la Taille. Et pour le cas *Condren*, le livre magnifique de M. Lepin, P.S.S., sur le *Sacrifice de la Messe* qui paraît chez Beauchesne pendant la correction de ces épreuves, semble devoir apporter des solutions nouvelles et très dignes d'attention.

2. Cf. de Lugo, Disput. XIX, de Eucharistia ut est sacrificium, sec. 1 de sacrificio in communi. Edition Vivès, Paris, 1868, tome IV, pp. 181-199.

très important : il commande généralement toute notre philosophie du sujet. Voilà donc le sacrifice conçu d'abord et essentiellement comme une immolation ; voilà donc son existence ,et celle de la religion avec lui, suspendues presqu'inévitablement à l'existence préalable du péché. Comme si la religion n'était pas en histoire et surtout en métaphysique antérieure au péché! On devine l'impasse, le goulet tout au moins où cette définition va nous conduire. Il n'y a pourtant pas un mot dans la *Somme Théologique* ni par conséquent dans le Concile de Trente, pour recommander cette voie-là, qui est une description plutôt qu'une analyse. C'est une définition par le dehors. Or, ce ne sont point les descriptions de sacrifices qui nous manquent. L'Histoire des Religions, mieux connue, en a jeté des centaines d'exemples sur le marché. Mais c'est l'intelligence de ce mystère humano-divin que nous réclamons. Nous voudrions le comprendre, et en le pénétrant davantage, nous comprendre nous-mêmes, qui sommes engagés dans cette affaire par nos hérédités les plus inévitables, nos attitudes secrètes les plus troublantes et les plus troublées. Ce grand rit du sacrifice domine tellement les civilisations, une telle odeur humaine s'élève de tous ces autels dispersés, qu'à moins de renoncer à notre nature et à ses instincts les plus sourds et les plus exigeants il faut essayer de savoir ce que valent cette pratique et ce geste. Nos mœurs s'abaissent ; nous allons devoir avouer bientôt que nous sommes un rameau terminal du grand arbre de l'humanité, puisque les plus fines races européennes, et la nôtre surtout, sont à la veille de mourir, comme si nous étions des Peaux-Rouges, des Boschimans ou des Pygmées. N'est-ce point parce que, dans nos civilisations de surface, les autels sont détruits, les foyers sacrés de la cité antique éteints, les sacrifices de la loi nouvelle déserts? Aucun encens ne monte plus vers le ciel, aucune victime ne nous réconcilie plus avec notre fin, et l'esprit de sacrifice s'est évanoui. La mort descend[1].

1. Même vision du passé lointain chez M. Pierre Termier :
« Je crois qu'il y a toujours eu des adorateurs, des implorateurs, des amoureux... Cela a suffi à Dieu. Pendant que la terre, un grand nombre de milliers de fois, tourne autour du soleil, bien des crimes se commettent à sa surface ; bien des clameurs bestiales, bien des cris de douleur et de désespoir, bien des blasphèmes montent, de cette planète aux destinées étranges, vers les cieux épouvantés ; mais la voix pieuse des solitudes où prient quelques hommes simples et bons couvre aisément blasphèmes et clameurs ; et la fumée de quelques sacrifices, fil ténu et bleu s'élevant dans l'air

C'est l'heure de comprendre et de raisonner, sous peine de disparaître.

Or, nous possédons dans notre théologie traditionnelle une définition du sacrifice plus ancienne que celle de de Lugo, et construite sur un autre plan. Elle avait été amorcée par saint Augustin, elle est acceptée par saint Thomas. Et dans la Somme, elle s'exprime en une formule dont la plénitude, comme il arrive souvent chez le grand docteur, voile la richesse même. Le lecteur distrait passe à côté de ce chef-d'œuvre d'équilibre et d'exigence, et lui préfère les pauvres *ersatz* des manuels, comme l'on voit aux vitrines de la *rue Bonaparte* les acheteurs superficiels préférer les statues de plâtre polychrome aux lignes pures et simples des attitudes profondes et des matériaux sincères.

La théologie de de Lugo met au premier plan, à titre de *genre prochain*, l'immolation de la victime. Et pour justifier aussitôt, sans gros effort de réflexion spirituelle et religieuse, ce fait déconcertant, elle construit hâtivement une doctrine, d'ailleurs exacte en principe, de Dieu maître de la vie et de la mort : pour reconnaître le souverain domaine de Dieu sur toutes les créatures, sa puissance de création et d'anéantissement, son droit de vie et de mort, et dans l'impossibilité où nous sommes d'ailleurs de lui transférer matériellement les objets que nous lui offrons, nous détruisons à sa gloire les victimes et les oblats.

Il y a d'immenses fragments de vérité dans cet exposé sommaire, mais la perspective en est étroite et sans profondeur. Cette façon rapide et indirecte d'aborder un problème redoutable, interdit dès le début toute métaphysique supérieure du sujet. C'est un chemin, mais court et sans air. On peut à la rigueur y parquer les âmes soumises et dévotes. Jamais, semble-t-il, on ne réussira à y faire passer le large courant des préoccupations contemporaines, les souffrances des âmes fières et douloureuses. On semble expliquer les sacrifices antiques et primitifs ; mais on rend le sacrifice presqu'inacceptable aux esprits modernes. Et pour s'être contenté d'une philosophie insuffisante, on rend compte peut-être de ce qu'ont cru faire les Sauvages et les Juifs, mais on n'explique pas ce qu'au fond ils ont voulu

calme du matin ou du soir, porte en elle un parfum si puissant qu'il abolit l'odeur des crimes. »

Pierre TERMIER,
de l'Académie des Sciences.

Conf. faite à Louvain sur *l'Ancienneté de l'Homme*, in fine, reproduite dans *La Joie de Connaître*, Paris. Nouvelle Librairie Nationale, 1926, p. 305.

accomplir. On ne les comprend pas mieux qu'ils ne se comprenaient eux-mêmes ; et du coup on ne les comprend pas, on ne rattache pas leurs volontés profondes au sacrifice chrétien, et celui-ci à son tour, obligé de se serrer en cette pauvre métaphysique, en cette psychologie sommaire, abandonne une partie de ses richesses transcendantes. Réduit à n'être plus qu'un sacrifice au milieu des autres, après tant d'autres, on ne voit plus comment il les remplace et les dépasse, les exauce et les supprime[1].

1. Les trop célèbres *Eclaircissements sur les Sacrifices*, publiés en appendice aux *Soirées de Saint-Pétersbourg*, essaient, à force de citations, d'indignations, d'énumérations, et dans l'édition que j'ai sous les yeux, à force de trucs typographiques, de cacher aux yeux distraits tous les trous et tous les *hors-d'équerre* de leur pauvre théologie. Joseph de Maistre a cependant le mérite d'avoir entrevu les deux aspects complémentaires de la victime, à la fois maudite et bénie, et comme il dit *sacrée* et *désacrée* (chap. II). Mais le reste de la dissertation est nettement regrettable ou insuffisant. Ah ! nous sommes loin de Saint Thomas et de la grande tradition ! — Détail amusant ou navrant : de Maistre est très dur à l'égard de ce qu'il appelle la théorie de la philosophie moderne. Celle-ci fait consister, dit-il, le sacrifice en un hommage, en une espèce de don fait à la divinité. Et il fulmine contre cette conception. Or c'était à peu près la doctrine proposée dix ans auparavant par son illustre ami, le Vicomte de Bonald, dans la *Théorie du pouvoir politique et religieux*. Ce dernier ouvrage avait d'ailleurs été mis au pilon par ordre du Directoire, et peut-être de Maistre ne le connaissait-il pas. Mais la doctrine de de Bonald est d'une haute allure, et, sous un style moins exaspéré, d'une métaphysique bien plus prenante que celle de Joseph de Maistre. « La religion est amour et crainte, amour de la conservation, crainte de la destruction... L'homme donne pour obtenir le bien qu'il aime... L'homme se donnera donc par amour et par crainte... Ce don s'appelle sacrifice... Dieu qui a fait avec l'homme une société dont la fin est leur conservation mutuelle (sic) ne peut être honoré par la destruction de l'homme. (C'est, un siècle à l'avance, une des idées chères au P. de la Taille)... [Dans l'Eglise catholique], je vois le don de soi-même que l'homme intelligent et physique doit faire à Dieu, et le don de soi-même que Dieu doit faire à l'homme... : sacrifice mutuel, ou don de soi-même, de l'homme à Dieu et de Dieu à l'homme... » (Je cite d'après l'édition *Migne*, Œuvres complètes de M. de Bonald, tome I^er^, 1859, col. 572, 578, 586.)

Evidemment, avec son *amour* et sa *crainte*, *son sacrifice mutuel*, etc., de Bonald ne fait que balbutier une théologie traditionnelle que ce grand cartésien ignore. Mais il voit l'étoile et il est dans la bonne route.

Là-dessus Faguet, qui n'est pas davantage théologien, mais qui voit clair : *Politiques et Moralistes du XIX^e^ siècle*, 1^re^ série, Société Française d'Imprimerie et de Librairie [s. d. 1890] :« Le christianisme, pour de Maistre, confirme et consomme le système de philosophie pessimiste que nous venons d'exposer d'après lui, en ce qu'il est *ce système lui-même*... Voilà la philosophie complète de de Maistre : un pessimisme qui s'arrête, se repose et se satisfait dans le christianisme ; une croyance au mal qui trouve dans la foi chrétienne sa confirmation, son explication, sa consolation... » « L'autre [de Bonald], est un optimiste ; voit l'ordre et le bien immanents au monde, à peine altérés parfois, interrompus jamais... Le christianisme, c'est la création. » — « Il n'y a peut-être pas

De tous ces points de vue, cette définition trop bien léchée est une misère, une faillite. Ah ! qu'on nous rende donc les vieilles institutions humaines avec leur pénombre indécise de mystère, et le sacrifice du Christ avec ses auréoles qui l'étendent à l'infini. Qu'on nous livre une formule assez forte pour que nous puissions grâce à elle, embrasser jusqu'au fond ces volontés d'offertoire et de don qui s'élèvent de l'Orient au Couchant, du Nord au Midi, sur l'immense autel où l'humanité a étendu ses attitudes les plus inévitables, ses inquiétudes les plus tenaces, et ses fins d'éternité.

Aussi bien, cette formule est dans saint Thomas, qui prolongeait lui-même saint Augustin.

*
* *

2. La définition traditionnelle : a) *le signe sensible*

Saint Augustin, à cause peut-être de son éducation platonicienne, mais grâce surtout aux sensibilités religieuses de son âme aiguë et douce, en communion si vive avec les profondeurs humaines les plus chargées d'exigences lourdes, saint Augustin avait fort bien vu que le sacrifice est une institution en deux plans superposés, ou, comme il le disait, « le signe sensible d'une réalité invisible (1) ». La

deux esprits concluant dans le même sens en pensant si différemment. Leurs natures intellectuelles sont opposées... »

« *Je n'ai rien pensé que vous ne l'ayez écrit ; je n'ai rien écrit que vous ne l'ayez pensé* », mandait J. de Maistre au Vicomte de Bonald, et celui-ci écrivait en marge : « *L'assertion, si flatteuse pour moi, souffre cependant, de part et d'autre, quelques exceptions.* » — « Elle en souffre tant qu'elle les souffre toutes », dit Faguet.

Est-il indiscret de penser que ces deux Maîtres du Traditionalisme français au XIX[e] siècle, incarnaient, en leurs théories divergentes du sacrifice, les deux tendances où ce grand siècle catholique allait voir s'affronter, au sein de notre Eglise, deux écoles concurrentes et malheureusement rivales. Les exigences de la dédemption nécessaire cachent aux yeux des uns la création première qui fut bonne : ils boudent la nature, et comme ils disaient, la liberté, au nom d'un pessimisme religieux, sévère et vigilant. Aux regards des autres, le christianisme est d'abord la splendide exploitation d'une création bonne, et ils ont tendance à oublier les conditions rédemptrices de l'état où nous sommes. Il est permis de penser qu'une solide théologie thomiste réconcilierait ces tendances ennemies et ramènerait à l'unité ces âmes généreuses, du Cardinal Pie à Mgr Dupanloup, de Veuillot à Montalembert... ne citons personne plus près de nous.

1. Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est. Le sacrifice visible n'est que le symbole sacré, le signe sacramentel de notre religion invisible. *De Civitate Dei*, lib. X, cap. 5. Cf. *de Trinitate*, IV, cap. 4. (Migne, P. L., t. 42, col. 901). Définition reprise par Saint Thomas, IIa IIae, q. 85, a. 2; IIIa p., q. 22, a. 2; et sous-entendue par Trid., sess XXII, cap. I.

figure symbolique, l'appareil liturgique, et l'on oserait dire, au grand sens dramatique du mot, la mise en scène de la cérémonie, ne sont que l'expression efficace d'une autre tragédie, la vraie, celle qui se passe au fond des âmes. Il y a comme deux sacrifices, le sacrifice rituel dont la victime est le sujet, et un autre, le sacrifice des âmes, qui se réalise invisiblement dans les cœurs, le premier symbolisant et signifiant le second à la fois pour l'engendrer (« prenez de l'eau bénite »), le traduire et le représenter.

Nos manuels modernes n'ont pas complètement oublié cette analyse, mais ils n'en épuisent pas la valeur. On ne voit plus, en les lisant, à quel point le sacrifice, comme le sacrement, est un signe, un signe efficace, c'est-à-dire un symbole visible qui porte en lui la réalité cachée qu'il représente. Le sacrement descendait du ciel en terre pour nous apporter sous un rite sensible la grâce que Dieu y a déposée. Et faisant la même route en sens inverse mais sous des espèces semblables, le sacrifice s'élève de la terre aux cieux pour faire monter vers le Créateur la religion, l'adoration, la crainte et l'amour des hommes. Ces gestes humains seraient inintelligibles sans le culte intérieur qu'ils s'efforcent de traduire et qui leur donne leur sens; comme le sentiment religieux de son côté perdrait bientôt toute sa force s'il n'acceptait point de s'incarner en ces liturgies de couleur et de mouvement. Ainsi le visible s'explique par l'invisible, et c'est en vain qu'on essaierait de construire une théorie du sacrifice qui ne commencerait pas par tenir compte de cette double valeur accordée ; c'est en vain surtout qu'on voudrait donner au rite isolé une consistance qu'il ne peut posséder en lui-même. Ce serait donc une erreur de logique que de consentir d'abord au geste sacrificiel une valeur absolue.

Lorsque le Concile de Trente, sess. XXII, cap. 1, si riche et si mesuré, ramassait en une période digne de Cicéron cette doctrine de saint Thomas sur le sacrifice de la messe, qui prépare peut-être pour demain le retour de nos frères séparés aux marches de l'autel eucharistique, il insérait cette parenthèse : *ut dilectae sponsae suae Ecclesiae visibile, sicut natura humana exigit, relinqueret sacrificium.* Oh! la belle phrase lourde d'humanisme, dans la forme et au fond, mais qui n'est que la gravure au burin conciliaire d'une longue tradition que l'on peut suivre, de siècle en siècle, à travers les Pères, les Docteurs, les Scolastiques. Chez les Grecs comme chez les Latins, cet équi-

libre et cet accord du visible et de l'invisible dans les rites religieux constituent un lieu commun de la prédication et l'a. b. c. de la théorie du sacrifice. Celui-ci comporte de l'absolu, une métaphysique que nous allons essayer de reconstruire, et une représentation extérieure de cette réalité cachée. Cette image visible d'un sentiment invisible qui l'explique et qu'elle illustre, ne la confondons pas avec le mouvement de l'âme qu'elle traduit. Et néanmoins ne la séparons pas de cette vie intérieure sans laquelle elle devient inintelligible. Maintenons le rapport et la distinction des deux éléments : c'est le premier secret pour les comprendre et pour entrer dans le mystère. Aux yeux de saint Augustin et de tous ses prédécesseurs qu'il résume, le sacrifice visible est d'abord le signe d'une réalité invisible qui est au fond de nos âmes. Et c'est évidemment cette religion intérieure qu'il faut maintenant retrouver et définir.

*
* *

3. La définition traditionnelle : b) *le retour à Dieu*

Or, cette réalité profonde ,aperçue dans ce qu'elle a d'essentiel, dans ce qu'elle comporte d'éternel, dans ce qu'elle exige en tout état, état de nature et état de surnature, état de péché et état d'innocence, cette substance du sacrifice intérieur, c'est la rencontre finale de la créature avec son Créateur, c'est le retour de la première à Celui qui l'a faite pour Lui-même, pour qu'elle trouve sa fin, donc son bonheur, en Lui, à la Gloire de Lui-même[1].

La Création, c'est une immense entreprise divine qui se déroule dans le temps. Et le temps n'est lui-même qu'un des nombreux aspects de notre contingence. Le fait pour nous de ne pas tenir tout notre être à la fois et de ne pas pouvoir nous réaliser en un instant ; la nécessité où nous sommes d'attendre ce qui va suivre, et de nous succéder à nous-mêmes en nous conquérant ; l'obligation d'être en mouvement vers notre cause finale et de ne nous posséder jusqu'à nouvel ordre qu'en espérance, c'est tout un poème, une tragédie, un voyage, et disons mieux, puisqu'il s'agit de vie religieuse, un pèlerinage.

1. « Toute la constitution de la vie humaine, la loi suprême, le but universel, est que, venus de Dieu, nous retournions un jour à Lui. » (Léon XIII, Encyclique *Tametsi futura*, du 1er novembre 1900, sur *Jésus-Christ Rédempteur*). Cette expression et cette doctrine sont d'ailleurs classiques dans la tradition, bien avant la Scolastique. On les trouve déjà chez les Pères Grecs : cf. G. Horn, *l'Amour divin (Eros) dans Saint Grégoire de Nysse*, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, Octobre 1925, p. 381.

Le sacrifice, c'est essentiellement l'effort décisif et la prière suppliante qui s'imposent à nous, si nous voulons atteindre notre fin ; c'est l'attitude d'adhésion où nous ratifions volontairement notre destinée ; c'est surtout l'arrivée au but, la créature faisant le geste efficace de se jeter dans les bras de son Créateur, et s'y perdant dans un abandon total.

Nous souvient-il de ces cerceaux de bois qu'enfants, au Luxembourg ou dans le jardin de notre mère, nous projetions en avant loin de nous, d'un certain tour de main qui voulait qu'après avoir parcouru quelques mètres, le jouet, reprenant son trajet en sens inverse, revînt docile s'écrouler à nos pieds. Il semble que la créature tout entière, lancée d'un geste large par le Seigneur dans l'espace, comme le raconte la Bible, comme l'a brossé Michel-Ange, soit intérieurement tendue de manière à refluer vers son Créateur, et que le monde des corps, des esprits et des âmes soit un immense cycle d'aller et de retour, où Dieu trouve sa gloire, et les êtres en Lui leur bonheur, le bonheur de revenir en son giron[1].

Et, rencontrant son Dieu, la créature contresigne et ratifie son propre être et sa juste valeur. Elle s'affirme elle-même, telle que Dieu l'a voulue et l'a faite. Elle retrouve en ce point final tout ce que Dieu avait mis en elle au commencement, ni plus ni moins ; et, achevant sa course, rejoignant son principe, elle épuise toutes ses puissances intérieures qui passent toutes à l'acte. Elle n'ajoute rien à sa nature, mais elle la réalise totalement ; et les deux extrêmes se touchent, ou plutôt se superposent, à savoir le grand geste créateur qui nous donna l'existence et le noble geste sacrificiel de la créature qui, se reconnaissant telle, s'accorde aux volontés divines et du coup se trouve en Dieu tout entière elle-même[2].

1. Verum sacrificium est omne opus quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possumus. *De civitate Dei*, lib. X, cap. 6. Définition reprise par saint Thomas, IIIa p., q. 48, a. 3; et en IIIa p., q. 22, a. 2, avec cette précieuse variante : omne illud quod Deo exhibetur, ad hoc quod spiritus hominis feratur in Deum. Je propose la traduction suivante, en essayant de tenir compte aussi de la première définition augustinienne : le sacrifice, c'est l'action symbolique et le mouvement intérieur par lesquels nous essayons de nous porter vers Dieu, notre fin, pour trouver dans notre union à Lui notre bonheur véritable. *Sacrifier un être, c'est nous conduire à notre fin.*

Exposé repris dans S. contra Gentiles, lib. III, cap. 120, vers le milieu.

2. Le Cardinal Charost, Archevêque de Rennes, — qui retrouve volontiers en ses mandements la haute tenue littéraire et théolo-

Cet achèvement ne crée rien que Dieu n'ait créé d'abord. Et l'homme ne récupère dans le sacrifice consommé que les richesses que Dieu avait mises en lui lorsqu'il le lança dans l'existence. C'est déjà bien assez que l'homme, et le monde par l'homme, puissent ratifier l'œuvre de Dieu, mais sans pouvoir atteindre à la fin autre chose que la volonté divine et leur propre nature.

Cependant, grâce au sacrifice, l'homme intervient dans la réussite de sa propre destinée. Il devient le collaborateur de Dieu dans l'œuvre du salut. Et s'il n'ajoute rien à la création, il l'établit volontairement dans l'ordre qui lui convient, l'ordre achevé selon les volontés divines. Voilà pourquoi le sacrifice est une action, et s'accomplit grâce à un effort de l'être créé, prenant lui-même, sous l'action toute-puissante de Dieu, son élan vers sa fin.

Il y a donc essentiellement du dynamisme dans le mouvement dessiné par le sacrifice. L'homme y engage ses valeurs intérieures et s'y porte lui-même en avant. Dans la mesure où son consentement est nécessaire à la réalisa-

gique des Prélats de l'Ancien Régime, — a très énergiquement fait sienne cette conception dans sa Lettre Pastorale de 1922 sur le Saint Sacrifice de la Messe : « Attachons-nous... N.T.C.F., à concevoir une juste idée du sacrifice. Beaucoup de livres chers à votre piété et qui méritent votre faveur parce qu'ils exaltent la générosité de votre cœur envers Dieu, ont cependant puisé dans une théologie de date relativement récente (elle a pour auteur le cardinal de Lugo) une notion du sacrifice qui nous paraît contestable. Elle ne répond, ni aux tendances intimes de l'être humain, ni à la gloire du Dieu vivant. Car celle-ci ne s'élève point, comme souvent la gloire des hommes, sur le carnage, mais sur le bien dont le Créateur a le désir de combler sa créature. Or on nous dit dans ces livres modernes, que la destruction de la vie humaine a de quoi, par elle-même, glorifier le Seigneur ! Elle serait même l'hommage absolu dû à sa Majesté suprême et l'expression frappante de son domaine souverain sur la vie et la mort. Mais comme il n'est point, ajoute-t-on, permis à l'homme de se détruire, celui-ci offre à Dieu, au lieu de sa propre vie, un des êtres créés qui alimentent la scienne et qui peuvent être regardés comme en faisant partie.

Eh quoi ! le plus élevé des actes religieux, loin d'élever l'homme à sa perfection la plus haute en l'approchant le plus possible de Dieu, le rejetterait au néant ! Dieu est « celui qui est »... Il a imprimé à toute sa création un mouvement continu d'ascension vers Lui, pour mettre en valeur, comme dit saint Paul (Rom. II, 4), « les richesses de sa bonté ». Il a tout ordonné pour que l'homme vînt appuyer son être chancelant et inquiet à l'immutabilité et à la paix infinie et heureuse de l'Etre divin. Et il mettrait sa gloire à voir l'homme s'éloigner dans une sorte d'éblouissement farouche, de ce foyer de vie si puissamment rayonnante ! Il aimerait à le voir en éteindre en lui la vivante étincelle, projection de sa bonté inépuisable...

Ah ! que la doctrine de saint Thomas d'Aquin est autrement vraie et humaine !... »

Mgr l'Archevêque de Rennes, Lettre Pastorale (n° 10) 1922. Rennes, Vatar, 1922, page 9.

tion des desseins de Dieu sur le monde, dans les limites où il peut augmenter la gloire de l'unique Seigneur, il offre le concours de sa volonté à l'accomplissement de ces hauts desseins. Et sans qu'il soit nécessaire de se prononcer ici entre la conception thomiste et la conception moliniste de l'action humaine, le sacrifice est cette action en plein emportement ; il mêle à l'œuvre de Dieu ce je ne sais quoi que l'homme peut y mélanger, il est une valeur et une puissance, valeur d'être et puissance de vie ; il représente, si l'on veut, l'accord des volontés créées à la volonté souveraine, et nous avons le droit de penser que cette adhésion a du prix aux yeux de Celui qui pourrait se passer de cette valeur et de cette collaboration, mais qui, à cette heure, les réclame de ses créatures libres.

L'effort de cette adoration n'aboutit d'ailleurs que si Dieu l'agrée ; et en ce sens, Celui qui met le point final au grand ébranlement causé sur terre et au ciel par le sacrifice, c'est Dieu au moment où il le reçoit. Cette religion de l'homme, cet amour, cette soumission, n'atteignent leur but et ne se réalisent que si le Seigneur les ratifie en les acceptant. L'analyse de l'idée de sacrifice se termine donc sous les images de la rencontre, de la mise en commun, du contrat de société, à cet instant où Dieu et l'homme s'unissent dans un grand embrassement, où le fils s'écroule et s'achève dans les bras de son Père : *ut sancta societate inhaeramus Deo*[1].

(*A suivre.*) Lille. EUGÈNE MASURE.

1. Les lecteurs distraits qui font dire au P. de la Taille que le sacrifice consiste en une offrande, et entendent ce mot dans le sens le plus exténué, enlèvent du coup à cette splendide métaphysique de la rencontre et de la fin toute sa vigueur et sa résistance. Sans doute, offrir un être à Dieu, c'est le rendre à sa cause finale. Encore faut-il être assuré que Dieu l'agrée et le reçoive, sinon le geste sera vain : *telum imbelle sine ictu*. Et puis, de grâce, ne nous figurons pas ici l'enfant qui présente des fleurs à sa mère un jour de fête : si joli que soit ce geste, comme il est faible à côté de la vision de l'être qui arrive au but. Il faut plutôt penser au choc de la flèche lancée par un arc puissant au moment où elle atteint toute vibrante la cible où elle tendait. Oui, certes, le sacrifice est un offertoire, mais à titre de préparation et d'élan. L'élan n'est pas la fin. Il y va, il y conduit. « Omne sacrificium est oblatio, sed non convertitur », dit saint Thomas, IIa IIae, q. 85, a. 3.

La confusion entre l'offrande et la rencontre avec Dieu est d'autant plus dommageable, que les liturgies juive et chrétienne connaissent sous le nom d'offertoire un geste préalable, antérieur à l'immolation elle-même et destiné à la préparer et à lui donner sa direction. Mais il ne faut pas identifier cette première présentation avec la rencontre suprême, le suprême tête-à-tête avec Dieu,

Difficultés anglicanes actuelles

La « Réserve Eucharistique »

Pour les Anglicans qui s'en tiennent strictement à la lettre des *XXXIX Articles* et aux prescriptions doctrinales et liturgiques du *Book of Common Prayer* (Livre de la Prière Commune) de 1549[1], premiers en date des documents officiels de l'Eglise protestante d'Angleterre (*Church of England*), seule la communion des fidèles est sacramentelle et autorisée ; la « Messe » papiste est une idolâtrie et une superstition[2]; on doit écarter l'interprétation de celle-ci comme un sacrifice (propitiatoire et satisfactoire) et, par conséquent, en exclure les prières pour les morts. De même qu'on ne peut célébrer la *Communion* que lorsque les fidèles y participent, on ne doit pas conserver sur l'autel après la *Communion* les éléments consacrés, ni, par suite, autoriser le viatique porté aux malades, infirmes et mourants ou *a fortiori* l'adoration et les bénédictions du Saint-Sacrement.

Telle est fidèlement résumée d'une manière concise et complète, la doctrine primitive des Réformateurs anglais du XVI[e] siècle. Sous Henri VIII, l'Anglicanisme n'était encore que schismatique, le Souverain divorcé rejetant seulement l'autorité du Pape et allant même jusqu'à punir sévèrement alors (1539) ceux qui critiquaient certains points de liturgie catholique, souvenir de son attitude anti-luthérienne qui lui avait mérité naguère le titre de *Fidei Defensor*[3].

le face-à-face de la victime agréée, acceptée, sanctifiée, — qui suit l'immolation, qui s'achève en communion, que l'Epître aux Hébreux a raconté — s'il s'agit du Christ — en une vision inoubliable : *introivit semel in sancta, aeterna redemptione inventa.*

1. Préparé par l'*Ordre de la Communion* et les *Questions* de Cranmer de 1548.

2. Jusqu'au 22 juin 1911 (date du sacre de George V à l'abbaye anglicane de Westminster), c'est des deux épithètes de « superstitieux » et « idolâtres » qu'étaient qualifiées, solennellement, par tous les souverains anglais lors de leur accession au trône, la transsubstantiation et la messe « romaines ». Voir nos articles des 15 juin et 10 juillet, dans la *Revue Pratique d'Apologétique* : « La Déclaration Protestante « des Souverains britanniques lors de leur avénement », et « La nouvelle formule de la Déclarations Protestante au couronnement de George V », et aussi : « Le Sacre de George V et la modification du Serment anti-eucharistique en Angleterre » (in *L'Eucharistie*, 16 juillet 1911, pp. 217-223; Paris, Bonne Presse).

3. Titre éminemment « catholique » décerné par le Pape et qui, malgré cette origine, continue toujours à figurer, aujourd'hui encore, sur les monnaies britanniques, les chartes et diplômes officiels, etc. Il est vrai que Rois et Reines s'intitulent bien encore « Ducs de Normandie », en dépit de la Conquête de Guillaume au XI[e] siècle... Nous verrons que l'Angleterre n'en est pas à une contradiction de plus ou de moins.

A sa mort, lorsque, sous le nom du jeune Edouard VI, âgé de 9 ans, Somerset puis Warwick firent prédominer l'esprit protestant de la Réforme, l'hérésie se glissa subrepticement, puis s'avoua peu à peu au grand jour et enfin s'imposa brutale et obligatoire à tous les « loyaux » sujets britanniques ; bref, le luthéranisme, combattu naguère par Henri VIII lui-même, devint doctrine officielle, hors de laquelle les autres pratiques et croyances étaient réputées trahisons et idolâtries.

Mais, fidèles à la tactique machiavélique de tous les législateurs sectaires, qui s'affichent d'abord libéraux afin sous cette étiquette de faire adopter les principes à double face dont ils tireront ensuite les conséquences *contre* ceux qui auront contribué à leur succès[1], les Réformateurs anglais du XVI^e^ siècle durent, pour faire passer leurs formules « protestantes », donner à celles-ci une apparence orthodoxe et catholique qu'admirent les Henriciens. D'où ces textes, ambigus à dessein, qui, 300 ans plus tard, permettront à Newman d'écrire (1841) le fameux « Tract for the Times n° XC » où il interprétait le *Prayer Book* d'une façon quasi-romaine, tandis que l'on peut, couramment, faire ressortir le « protestantisme » de ce même « Livre de la Commune Prière »[2].

On sait, du reste, qu'au sein de l'Anglicanisme les doctrines les plus opposées trouvent simultanément place tout en s'autorisant des *XXXIX Articles* et que ces contradictions sur les points les plus essentiels de la Foi, sur la Communion par exemple dont nous nous occupons aujourd'hui, ont ouvert les yeux des hommes réfléchis. Les plus sincères, ceux qui vont au bout de la discussion et des recherches — un Newman, un Faber, un Benson — se sont convertis et de nombreux *clergymen* les imitent aujourd'hui : les moins courageux ou les moins logiques, à la suite d'un Keble et d'un Pusey, et tous les Anglo-Catholiques que stimule lord Halifax, estiment pouvoir ne pas se prononcer

1. Tels les laïcisateurs de l'école française : en 1882 avec Paul Bert ils prétendaient respecter les croyances en continuant de faire figurer aux programmes les Devoirs envers Dieu ; bientôt, l'impossible neutralité fut le mot d'ordre donné aux instituteurs publics ; aujourd'hui c'est l'athéïsme officiellement proclamé — on passe tout simplement Dieu sous silence, on n'en parle plus, on efface son nom des auteurs des programmes (La Fontaine, Victor Hugo, etc.), quand on n'en nie pas catégoriquement l'existence. Lire à ce sujet la page vengeresse du dernier roman de René Bazin, *Baltus le Lorrain* (Rev. des Deux-Mondes, 5 janvier 1926, p. 252.)

2. Par exemple : *The Protestantism of the Prayer Book* by the Rev. Dyson Hague (1893). Préface du Lord Bishop of Liverpool.

et demeurer éternellement à mi-chemin (entre le Protestantisme foncier de l'église d'Angleterre et le catholicisme romain) dans cette *Via Media*, situation pénible pour un chrétien de bonne foi et dont souffrit le chef du mouvement d'Oxford avant que se fît la lumière complète en son âme[1], mais où semble se complaire, comme sur un « mol oreiller » à la Montaigne, la conscience élastique des puséistes, ritualistes ou *highchurchmen* modernes, opportunistes avant tout qui redoutent de trouver la vérité doctrinale et ne poursuivent pas à fond leurs études sur ce terrain de peur qu'obligés d' « aller à Rome » ils perdent brusquement ainsi leurs places et leurs riches traitements.

Même parmi ces derniers pourtant, pareille attitude n'est pas générale, des exceptions se signalent, il se produit — par période — des réactions significatives motivées par les campagnes prolongées ou maladroites d'adversaires intransigeants. Lorsqu'ont trop duré les insinuations ou les cris indignés du parti de gauche ou *evangelical* s'élevant par l'organe de la « Fédération Nationale protestante » contre les tolérances excessives à leur gré concernant l'imitation des offices religieux de l'Eglise romaine ; au lendemain par exemple du jour où lors du Congrès eucharistique international de 1908 un Premier Ministre pusillanime obtempère à leurs suggestions et interdit au dernier moment la grande Procession du T. St-Sacrement autorisée cependant quelques jours plus tôt[2], l'opinion publique s'émeut, fait chorus avec les réclamations des catholiques romains et suit avec intérêt les efforts des Anglo-catholiques.

C'est qu'en effet 40.000 parmi les 700.000 que sont ceux-ci sont groupés depuis cinquante ans par le vénérable lord Halifax (l'un des plus dignes interlocuteurs des récentes conversations de Malines, ainsi que le P. Portal, lazariste, rencontré dès 1889, et retrouvé auprès du Cardinal Mercier), et cette *English Church Union*[3] qui compte 26 évêques anglicans et 4.000 « prêtres », emploie toute son acti-

1. L'expression a été adoptée par le grand cardinal comme titre au recueil en 2 volumes de ses discours, sermons, lettres et brochures prononcés à Oxford avant sa conversion, de 1830 à 1841, — notamment d'après le titre même des deux *tracts* n° 38 et n° 41, publiés en 1834.

2. Voir le compte rendu de ce Congrès et les détails de cet incident révoltant, que nous avons publiés in l'*Eucharistie* de mars-avril 1926, pp. 233-251 (Paris, 5, rue Bayard).

3. Chiffres donnés par la *Revue des Jeunes* du 26 juillet 1926, page 202 (article sur « Lord Halifax »).

vité et oriente ses ferventes prières vers la fameuse « Union en corps », de l'Angleterre ritualiste avec le Siège apostolique, non sans envisager aussi la fusion de l'Eglise orthodoxe orientale. L'obstacle jusqu'ici insurmontable de l'infaillibilité pontificale et de l'autorité suprême du Pape, contre lequel se heurte le sentiment national si intense chez les Anglais, cette pierre d'achoppement (cause de schisme, plus que d'hérésie) paraît se niveler et s'ébranler un peu ; un pas immense a été fait, en tout cas, dans le sens du rapprochement, et ce n'est pas il y a seulement 50 ans que l'on aurait pu entendre une parole aussi caractéristique que celle-ci — conclusion d'un discours du même lord Halifax à Leeds : « Un commandement suprême, au cours de la récente guerre, fut la condition essentielle du succès... Un chef des Eglises de la Chrétienté ne peut-il pas être aussi indispensable au succès de la croisade de l'Eglise contre le péché et l'incroyance? *Ne ferions-nous pas bien d'accueillir Pie XI* comme nous accueillîmes le maréchal Foch[1]. »

A côté de cette question primordiale, s'en place une autre — objet de la présente étude — laquelle, depuis une dizaine d'années surtout, agite violemment les esprits et tourmente les consciences anglicanes, nous voulons parler du dogme essentiel de la transsubstantiation eucharistique, et plus spécialement de la pratique de la « Réserve du Sacrement » dans le tabernacle.

*
* *

En juin-juillet dernier, comme déjà en juillet 1924, en 1920, et même dès 1917 voire 1898, la *Convocation* (Conseil Supérieur des évêques anglicans) ou la *Conférence* annuelle (concile pan-anglican) de Lambeth ont été saisies de ce point de dogme et de liturgie, objet de polémiques tant dans ces assemblées du haut clergé représentant les trois partis de l'Eglise d'Angleterre[2] que dans les Revues spéciales théologiques et même dans la grande presse quotidienne : *Guardian, Times*, etc.

1. Art. de l'abbé Portal sur l'*Anglo-catholicisme* et l'*Union des Eglises* (Revue des Jeunes, 25 février 1923), cité par la *Documentation Catholique* du 16 juin 1923.

2. Rappelons-les brièvement : 1° la *Basse Eglise (des Evangelicals)*, nuance « protestante », radicale et aujourd'hui moderniste, qui représente l'extrême-gauche de la pensée religieuse officielle ; 2° l'*Eglise Large* des libéraux, à tendances modérées, qui visent à la plus grande « comprehensiveness », à la tolérance doctrinale la plus étendue, accueillant toutes les nuances, n'excluant personne, admettant l'évolution des dogmes la plus effrénée ; 3° la *Haute Eglise (High Church)* des ritualistes, puséïstes ou Anglo-catholiques, presque roma

Le fond de la discussion est celui-ci : Alors que les ritualistes de la *Haute Eglise* arguent de la nécessité où l'on se trouve de posséder constamment d'avance sur l'autel une certaine quantité d'hosties consacrées, afin de pourvoir à quelque instant que ce soit au viatique des mourants et à la communion des infirmes à domicile ou des malades dans les hôpitaux, les rigoristes se retranchent derrière la lettre du *Prayer Book* et de l'*Art. XXVIII* — résumés en tête de cet exposé — pour rejeter absolument la Réserve eucharistique qui suppose l'adoration du Corps et du Sang du Christ et entraînerait la légitimité des bénédictions ou *Saluts* tels que les pratique l'*idolâtre* Eglise de Rome ; de moins intransigeants, ne s'arrêtant pas à l'illogisme de leur concession partielle, admettent l'utilité de la *Réserve* pour la communion des absents, mais condamnent le culte — à leurs yeux, fétichiste — de Jésus-hostie (dans le saint Ciboire du tabernacle, aussi bien que dans l'ostensoir actuel ou l'antique « colombe »)[1] en dehors du service divin.

Voici le passage sur lequel s'appuient les adversaires de la *Réserve perpétuelle*. Il est emprunté au *XXVIII^e article de Religion* (dû à Cranmer, 1549) intitulé : *De la Cène du Seigneur*[2] :

« La Cène du Seigneur n'est pas qu'un symbole de « l'amour qui doit unir tous les Chrétiens. Elle est plutôt le « Sacrement de notre rédemption par la mort du Christ, car « pour quiconque reçoit ce sacrement *avec intention droite*, « *dignement et avec foi*, le pain que nous rompons est une « *participation au Corps du Christ*, et de même la coupe de « bénédiction est une participation au Sang du Christ...

« La transsubstantiation dans la Cène du Seigneur ne peut « pas être prouvée par la sainte Ecriture; elle dépasse la « nature d'un sacrement et a donné naissance à beaucoup de « superstitions...

« Le corps du Christ n'est donné, reçu et mangé à la Com- « munion *que d'une façon céleste et spirituelle* et le moyen « par lequel le corps du Christ est reçu et mangé en cette « Cène est *la foi*.

nisants, attachés au culte ancien, pratiquant la confession, le culte de la Vierge, les prières pour les âmes du Purgatoire, l'adoration du S. Sacrement; etc..

1. Les génuflexions durant l'office de la *Communion* ne se justifient pas non plus à leur avis, à l'égard du Calice après la Consécration ou de l'Hostie du prêtre officiant à partir de ce même moment.

2. Traduction empruntée à la *Revue pratique d'Apologétique*, 1^er mai 1923, pp. 148-149.

« Le Sacrement de la Cène du Seigneur ne devait être, « d'après l'ordre du Christ, *ni réservé* (au tabernacle), *ni « élevé, ni adoré.* »

C'est exactement le contraire de la doctrine catholique, si poétiquement exprimée par l'Ange de l'Ecole au *Pange Lingua* de la Fête-Dieu, qui reproduit la leçon de saint Paul : « le coupable boit et mange son jugement et sa condamnation. »

Mais, au simple point de vue du bon sens et pour tout lecteur non prévenu, que de contradictions inadmissibles à qui réclame de la logique, dans ce texte fondamental de la Doctrine anglicane! On proclame, d'une part, que la Cène est un sacrement et que le communiant reçoit le Corps et le Sang du Christ... mais seulement si l'on se présente avec les dispositions requises et — ainsi que l'ajouteront les commentateurs sous Edouard VI (1552) puis sous Elisabeth (1559) — seulement à condition que plusieurs fidèles soient réunis pour la communion, soit à l'église, soit — le cas échéant — dans la chambre d'un infirme, malade ou mourant. Ce qui reviendrait à dire que les espèces consacrées ne sont en elles-mêmes aucunement la substance du Corps et du Sang du Christ. Pourtant, si pour le communiant « d'intention droite, digne et plein de foi » le pain et le vin sont une participation au Corps et au sang divins, ne leur doit-on pas l'adoration? Logiquement oui ; anglicanement parlant, non. Contradiction, d'où l'on ne peut sortir.

Aussi pareil formulaire ne pouvait satisfaire, on le conçoit, ni les esprits tout uniment épris de saine dialectique, ni les âmes pieuses des *highchurchmen* fidèles à la mystique de l'Autel. Une révision du *Prayer Book* est donc réclamée avec persévérance par les uns et les autres, sans parler des *evangelicals* de gauche qui exigent des sanctions contre la violation des prescriptions originelles et l'interdiction des pratiques cultuelles trop « papistes ». Les deux écoles plus modérées résument leurs desiderata en deux formules : *Livre gris*, accentuant le protestantisme du texte initial en ne rétablissant pas le caractère de « sacrifice » de la *Communion*, ni propitiatoire, ni satisfactoire; *Livre vert*, dans la note plus catholique du premier « Prayer Book » que font leur les Membres de l'*English Church Union*.

La VI[e] Conférence de Lambeth (5 au 7 août 1920) a

reflété cette dernière tendance d'un désir de révision dans un sens plus catholique, qui remonte à 22 ans plus tôt. Lorsqu'en effet, par son Encyclique *Apostolicae Curae* de 1898, Léon XIII eut proclamé l'invalidité des ordinations anglicanes, et que les libéraux protestants d'outre-Manche eurent attaqué violemment les prétendues « innovations » rituelles de la Haute Eglise, et préparé — sans succès — une série de Bills visant à corriger ces « abus », il fut nommé en 1904 une Commission royale chargée d'étudier la question. Deux ans plus tard (1906) cette Commission publiait un Rapport tendant à ce que, par des *Letters of Business*, le Souverain exprimât à l'Episcopat anglican, réuni en *Convocation* ou congrès, son désir de voir orienter vers une plus large tolérance (*comprehensivéness*) la conduite du culte et les usages concernant les ornements et décorations d'église. Des dissolutions du Parlement, puis la grande guerre, retardèrent jusqu'à 1923, la discussion des *Letters of Business* effectivement adressées 17 ans plus tôt par Sa Majesté. Le projet appelé N. A. 184 qui en résulta fut étudié d'abord par une sous-commission dite la Conférence de la Chambre de Jérusalem, et ensuite soumis à la *Chambre du Clergé* de Westminster qui le discuta en 1923-1924. Les débats furent menés par le Rev. Richard Godfrey Parsons et autres partisans du *livre gris* (nuance radicale protestante) tels que l'archidiacre de Macclesfield, le Vén. John Henry Thorpe et le doyen de Bristol Très Rév. Edward Arthur Burroughs, et, d'autre part, par le *canon* (chanoine anglican) Darwell Stone, défenseur du *Livre vert* (de rédaction *highchurch* c. a. d. anglo-catholique).

Après un premier vote, la Prière pour les morts et les deux canons alternatifs ou facultatifs[1] furent rétablis. Mais le Très Rév. Knox, évêque retiré de Manchester[2], réunit en juin 1924 plus de 250.000 signatures de « communiants » anglicans contre ces tendances romanisantes et ces « offices combinant des doctrines mutuellement inconciliables » ; quelques mois plus tard (novembre 1924), une députation représentant 305.000 personnes fut reçue par l'Archevêque de Cantorbéry en protestation contre

1. Ceux adoptés par les auteurs du « Livre vert » et du « livre gris », sans parler du Canon primitif du Prayer-Book de 1549, également adopté.

2. Dont un fils s'est converti à la foi catholique romaine, de même que Mgr Benson, fils de l'ancien archevêque de Cantorbéry, primat d'Angleterre, et romancier apprécié.

l'« introduction de la messe » faite par certains *vicars* (curés anglicans) notamment par celui de High Wycombe, comté de Buckingham, du diocèse anglican d'Oxford ; les délégués demandaient que les évêques réglassent chaque cas d'espèce en particulier et à l'amiable avec le « prêtre » intéressé, afin d'éviter une discussion qui risquerait de devenir publique et d'aboutir :

« A quel résultat ? se demandent ces *clergymen*.

— « A la dislocation de l'*Eglise d'Angleterre* », répondent-ils aussitôt sans hésitation.

Mais la question qui, après celle des ornements sacerdotaux, agita le plus les esprits, fut sans contredit celle de la Réserve eucharistique, qui, depuis près de dix ans déjà, passionne l'opinion britannique tout entière[1].

Au commencement de 1917, un millier de *Clergymen* de la province anglicane de Cantorbéry adressaient à leur métropolitain une pétition tendant à faire retirer un projet de « refuser aux fidèles le droit d'approcher de la Réserve Sacramentelle dans un but de dévotion », restriction qui impliquerait manifestement « un refus du *devoir d'adoration à l'égard de Notre-Seigneur*, coutume établie parmi tant de fidèles, provoquerait la désobéissance à l'autorité pour raison de conscience, et conduirait à la multiplication d'oratoires privés établis en dehors du contrôle épiscopal où les fidèles pourraient venir prier en présence du Sacrement. »

Outre le XXVIII[e] article, analysé plus haut, une Note, puis une rubrique concernant la *Communion* (entendez toujours l'Office ou Service de la Communion ou Cène du Seigneur, et non pas seulement l'acte de recevoir l'hostie consacrée) s'affirment nettement hostiles à la Réserve sacramentelle :

« *Il est ici déclaré que nulle adoration ne doit être faite soit* « *au Pain et au Vin sacramentels reçus corporellement, soit à* « *une présence corporelle quelconque de la chair et du sang* « *naturels du Christ; car le Pain et le Vin sacramentels de-* « *meurent en leur substance naturelle et ainsi ne peuvent être* « *adorés.* »

« *S'il reste quelque chose du Pain et du Vin consacrés, on* « *ne doit pas le transporter hors de l'église, mais le prêtre,* « *avec les communiants qu'il pourra réunir, devront le con-* « *sommer respectueusement aussitôt après la bénédiction, sauf*

1. Nous ne ferons que résumer ici l'excellent exposé historique dû à M. J. Guillermin (*Revue Pratique d'Apologétique*, 1[er] mai 1918, pp. 129-149).

« *le cas de malades à communier à domicile; mais cela aura* « *lieu le jour même aussitôt que possible.* »

Après mûre délibération, le Conseil Supérieur des évêques de Cantorbéry (*The Upper House of Canterbury Convocation*) repoussa la pétition, qualifiée par le Primat-Archevêque, de « déplorable et surtout condamnable à cause des menaces qu'elle contient ». Afin de circonscrire le mal, l'Evêque d'Oxford proposa d'introduire une rubrique nouvelle au *Prayer-Book* et de limiter la Réserve Eucharistique à la seule communion des malades, et il prévint les clergymen de son diocèse qu'il refuserait, quant à lui, toute permission de Réserve sacramentelle générale, donnant ainsi satisfaction à une minorité adversaire de cette pratique pieuse[1].

Mais tout le monde n'acceptait pas aussi docilement l'interdiction et la rébellion annoncée, la « menace » commença bientôt à se réaliser, de la part même de certains évêques en opposition avec la sentence de Cantorbéry :

L'évêque d'Exeter, lord William Gascoigne-Cecil, — tout en reconnaissant, d'ailleurs, que la loi de l'Eglise d'Angleterre ne permet en aucune façon la Réserve Eucharistique, — l'autorise néanmoins dans le cas des malades à communier; pour le reste, il déclare *déloyale* l'attitude des « prêtres » qui ont l'intention d' « adorer » le Saint Sacrement. Les *clergymen* visés protestent contre ce qualificatif, « vu que le prédéces- « seur même de l'évêque et feu l'archidiacre Totnes avaient « toléré la Réserve permanente, et même examiné et ap- « prouvé le local (tabernacle) où, en certaines églises, le Saint « Sacrement était conservé continuellement. »

L'évêque de Londres serait disposé à accorder la Sainte Réserve même pour l'adoration privée, avouant que « les âmes « ont besoin de s'approcher le plus possible de la Présence sa- « cramentelle de Notre-Seigneur, et qu'il doit fermer les yeux « sur ces pratiques romaines fort développées dans certaines « églises de la capitale, en raison d'un travail spirituel vrai- « ment merveilleux. »

A Birmingham, l'évêque se déclare dans l'impossibilité d'arrêter la dévotion des fidèles. La Réserve eucharistique existe en une douzaine d'églises de cette grande ville. « Si les fidèles « apprennent que le Saint Sacrement est dans une église, « ils viennent l'adorer, dit l'évêque; et, bien que la porte « soit close, ils sauront toujours s'en approcher. »

A Liverpool, n'a-t-on pas vu, dans une paroisse anglicane, célébrer la Fête-Dieu à la façon des catholiques romains? Aus-

1. En ce sens 2.000 *clergymen* evangelical et 2.300 fidèles avaient approuvé la mesure prohibitive; le Conseil de la *National Church League* avait envoyé ses félicitations à l'Archevêque de Cantorbéry.

si les clergymen responsables de ce scandale furent-ils vivement pris à partie dans un journal *The Liverpool daily Post and Mercury*.

Bref, les désobéissances prévues se multiplient, conséquence d'une « comprehensiveness » qui est la base même du protestantisme, le Libre Examen ne pouvant, en bonne logique, condamner une interprétation ou une pratique qui conviennent à tel ou tel fidèle ou clergyman :

« Si l'adoration est permise, argumenta l'évêque d'Exeter, « aucun homme ne peut interdire l'Exposition et la Bénédiction « du S. Sacrement, qui ne sont, en effet, que des adorations col- « lectives...

« Si le Dieu incarné est réellement présent dans les éléments « consacrés, de telle façon que *même en dehors de la Cène et « enfermés dans le Tabernacle* ils soient encore son Corps et « son Sang, d'après les paroles solennelles de la Consécration, » qui donc devrait et même pourrait empêcher les fidèles de lui offrir un culte ?

« ...Le principe d'une Réserve Sacramentelle, quelle qu'elle « soit, conduira sûrement à la réclamer *dans un but de dévotion* « et SUREMENT AUSSI CE SERA AUTORISÉ UN JOUR. La distinction « essayée par les évêques ne repose sur aucun principe net, « elle n'est pas défendable. En pratique, elle ne pourra pas « être maintenue. »

Et, de fait[1], la controverse reprise en juillet 1924, rallia une majorité de 103 voix contre 98 en faveur de la thèse *highchurch* ou du *Livre vert*, soutenue une fois encore par le *canon* Darwell Stone, d'Oxford, et formulée en ces termes :

« Conformément à la coutume existant depuis longtemps dans « l'Eglise catholique, le « prêtre » peut réserver sur les oblats « consacrés autant qu'il peut être nécessaire pour la communion « des malades et d'autres personnes qui n'ont pu être pré- « sentes à l'église au moment de la célébration. »

Par l'organe du *canon* Guy Rogers, les *evangelicals* s'insurgèrent contre l'usage de la Visite au Tabernacle ; et finalement un compromis — habituel aux Anglicans... depuis qu'ils existent — adopta par 154 voix contre 68, un amendement du Rév. R. G. Parsons (partisan du Livre

1. Pour les faits plus récents, Cf. Wadoux, *Notes sur l'Eglise anglicane et sa crise actuelle*, in Documentation Catholique (notamment numéro du 23 mai 1925, col. 1327-1335).

gris, moins orthodoxe) restreignant l'autorisation de la Réserve aux deux cas précités : malades, et absents empêchés, seuls. Après discussion, on rejeta l'admission de cas exceptionnels « qui pourraient être tranchés par l'Ordinaire » ; mais, ce qui finalement revenait au même, on accepta le vœu additionnel du chancelier Srawley, autorisant la Réserve :

« En complète conformité avec les règles qui seront formulées par l'Archevêque et les évêques de chaque province, ou avec les canons légalement votés par la *Convocation* de la Province ou avec les directives de l'évêque... »

Déjà, anticipant sur cette... décision, si l'on peut dire, certains évêques promulguent une réglementation, les uns dans un sens, les autres dans un esprit tout opposé — comme il fallait s'y attendre en l'absence de véritable Autorité ; et après la décision Srawley, qui n'en est pas une... ce ne pourra que se multiplier.

Pour ne pas trop s'avancer, le docteur Arthur Cayley Headlaw, de Gloucester, exige que lecture soit faire devant le conseil paroissial et inscription insérée au registre paroissial, de toute permission accordée à ce sujet et il ajoute que celle-ci doit être toujours entendue au sens restrictif et « non comme point de départ pour obtenir de nouvelles concessions[1] ». Quel aveu de crainte qu'on en revienne à toutes les pratiques « romaines »...

Par contre, le Dr Barnes, évêque de Birmingham, tout en proclamant « l'Eglise d'Angleterre accueillante plutôt qu'exclusive » et quoique « jugeant le mouvement anglo-catholique avec équité et sympathie », dit-il lui-même, déclare ne pouvoir accepter l'invitation à un « service uni d'actions de grâces pour les progrès du *réveil catholique* depuis 50 ans », à *St-Agatha's Church*, Sparbrook, dans son diocèse, à cause des doctrines « erronées dangereuses » de certains *highchurchmen :*

« Cette mauvaise théologie, ajoute-t-il, a amené plusieurs de vos partisans à introduire la pratique de la Réserve avec une intention tout autre que de donner la communion aux malades incapables de venir à l'église ; et ce n'est pas sans regret que j'apprends que, dans plusieurs églises de ce diocèse, on a illégalement placé des réceptables appelés tabernacles et qu'on y garde les éléments consacrés, tandis que *les règlements de notre*

1. D'après le *Times* du 4 juillet 1924.

Eglise prescrivent de consommer ces éléments aussitôt après le service de la Communion[1]. »

Et tous les « protestants » intransigeants, ennemis outranciers du Papisme, font chorus. La *Church Association* (evangelical) s'irrite que le « Sacrement réservé doive servir à donner la communion à ceux qui n'étaient pas là lorsque le *Lord's Supper* (Cène) a été célébré...

Cette communion, *en dehors de la « messe »* — abus particu- « culier à l'Eglise de Rome — remplace la Cène par deux rites « séparés et mutilés, dont aucun ne s'appuie sur l'autorité du « Christ, savoir : 1° le Sacrifice de la Messe où l'on a consa- « cré les éléments, sans les distribuer à tous les assistants ; « 2° une prétendue administration de la sainte communion où « les hosties préalablement consacrées sont distribuées aux fi- « dèles sans que l'on prononce les paroles du Sauveur... La « vraie signification et la vraie destination de la Cène se trou- « vent méconnues par ces inventions nouvelles d'hommes supers- « titieux[2]. »

Et l'organe anti-papiste conclut :

Les changements proposés à la sanction de l'Assemblée aboliraient donc virtuellement le sacrement de la Cène tel qu'il a été institué par notre Sauveur et cela pour encourager dans nos églises :

a) « Le sacrifice de la messe » dénoncé dans l'article XXXI comme « fable blasphématoire et dangereuse supercherie[3] »;

b) L'adoration de l'hostie, que la Note placée à la fin du service de la communion rejette comme « une idolâtrie digne d'être en horreur à tous les chrétiens fidèles » ;

c) La demi-communion, que l'article XXX démontre être contraire aux volontés du Christ. »

L'évêque de Ripon précise, de son côté que la Chambre du Clergé n'a aucunement l'idée d'admettre la doctrine romaine de la Transsubstantiation ; mais que les trois autres interprétations de l'Ecriture sont permises dans l'Eglise d'Angleterre, savoir :

1. *Times* du 27 novembre 1924.
2. *Times* du 21 juillet 1924.
3. En voici la teneur : « L'offrande du Christ faite *une seule fois* est la rédemption parfaite, la propitiation et la satisfaction pour les péchés du monde entier, originels aussi bien qu'actuels ; il n'y a, en dehors de celle-là, *aucune satisfaction* pour le péché. C'est pourquoi les *sacrifices de messes* où, disait-on communément, le prêtre offrait le Christ pour les vivants et pour les morts, n'étaient que fables impies et tromperies dangereuses ». (Trad. d'après Ragey, l'*Anglicanisme*, p. 13, in « Collection *Science et Religion* », Paris, Bloud, 1903.)

1° Simple mémorial ;

2° Présence spirituelle, c'est-à-dire, selon Jérémie Taylor cité par l'évêque Knox, *présence pour nos esprits seulement* et non pas présence à la manière d'un esprit ;

3° Présence réelle actuelle et objective, de caractère spirituel *et non corporel*.

Enfin, deux ans plus tard — et nous y sommes — en fin Juin et en Juillet 1926 — toujours à la Conférence de Lambeth, et cette fois entre 38 archevêques et évêques, la bataille se livre, d'abord, au point de vue purement cérémoniaire ; mais bientôt, hors de l'enceinte épiscopale, on luttera moins sur le terrain de la doctrine et des rites admis ou contestés, qu'autour du fait de voir le litige bientôt déféré, après les précédentes « Convocations » de Cantorbéry, d'York et de Lambeth — devant le Parlement, juge suprême, avec le semi-laïque Conseil privé, de l'orthodoxie d'une opinion ou de la légitimité d'une pratique cultuelle.

Les *highchurchmen* s'en indignent par avance. « Les Chambres, disent-ils, comprennent des députés et des Lords catholiques romains, des anglo-catholiques, des nonconformistes, ou dissidents et des Juifs, voire des incroyants et des athées ! En sont-elles qualifiées pour étudier et définir la vérité religieuse ou fixer la liturgie anglicane ? » Et c'est tout le problème du *Desestablishment* ou de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, qui se pose une fois de plus, avec toutes ses conséquences matérielles relatives à la propriété ecclésiastique, au casuel, etc.[1]

Quoi qu'il en soit, nous retrouvions, il y a trois mois, les mêmes protagonistes prendre la parole. Le Dr Barnes, évêque de Birmingham « moderniste entre les modernistes[2] », le Dr Henley Henson, évêque de Durham, ainsi que les évêques de Norwich, St-Edmunsbury, Morcester, Ripon, etc., s'élèvent contre le projet, au nom des *Evangelicals*. A l'opposé, les anglo-catholiques marchent sous la houlette du Dr Frere, évêque de Truro (le premier moine anglican qui

1. On a vu, ces dernières années, le cas se poser pratiquement pour les bénédictins « anglicans » de Cadley, qui durent abandonner les revenus attachés à leur couvent « anglican », du moment qu'ils se convertirent en bloc au catholicisme : question de droit civil autant que de conscience !

2. Selon le *Daily Express*.

ait occupé un siège épiscopal depuis la Réforme) et des évêques de Londres, St-Albans, Chester et Southwell, avec lesquels sympathiseraient ceux de Winchester — très influent, — de Lichfield, Southwark, Salisbury, Oxford, Liverpool, Chelmsford.

Quelle que soit la mesure adoptée par le Parlement, l'issue de l'aventure sera fâcheuse pour la stabilité de l'*Eglise établie d'Angleterre*. De toute façon, elle froissera ceux qui continuent à réclamer avec persévérance la « Réserve sacramentelle » et les remaniements du XXVIII[e] article de Foi, entr'autres. Car si les Chambres le leur accordent, par contre les évêques *evangelical* sont résolus — comme ils l'ont déjà fait, nous l'avons vu, les années passées — à interdire tout culte extérieur envers Jésus-Hostie et l'on s'attend alors à ce que les dévots du tabernacle passent outre à pareille interdiction. Si, par contre, la thèse est repoussée par les *Lords* et les *Communes*, on prévoit que, devant ce mépris injurieux, les anglo-catholiques et les *high-churchmen* qui se comptent aujourd'hui par plus de 700.000, d'après le *Daily Express* (juin 1926), n'hésiteraient pas peut-être à franchir le dernier pas qui les sépare encore du Vatican et à donner enfin à cette crise durable de la *Via Media*, à ce compromis qui ne peut être éternel, d'une doctrine hésitante et sans cesse remaniée en des sens contraires, la seule solution qu'elle comporte pour tout esprit de bon sens : le refuge dans le sein de la vérité plénière, le retour à l'intégrale foi catholique.

* * *

Car n'est-ce pas un signe des temps que ces conversions de plus en plus nombreuses — 80.000 de 1918 à 1925, au dire d'un bon juge, S. Em. le Cardinal Bourne, archevêque de Wesminster — et toutes les croisades de prières (tant anglicanes que catholiques[1]) qui ont préparé ce résultat et accélèreront le pas final ; n'est-ce pas un prodrome paradoxal que d'entendre un anglican, *highchurchman* il est vrai, le D[r] Darwell Stone, plusieurs fois nommé au cours de cette revue historique de la Réserve sacramentelle, oser déclarer, au pays de l'antipapisme, dans le centre même de la lutte contre Rome et au sein de la *House of Clergy* : « Je

1. Notamment l'*Archiconfrérie de N.-D. de Compassion* érigée dans ce but en la paroisse de Saint-Sulpice à Paris, et une analogie en Angleterre même.

n'ai pas peur des usages romains, si ces usages sont bons » et obtenir finalement par 101 suffrages contre 69 un vote en faveur du rétablissement de la fête du *Corpus Christi* (notre fête Dieu) et son inscription au *Prayer-Book* avec formule d'Office spéciale à la date du « Jeudi après le dimanche de la Trinité ». Une telle décision n'est-elle pas inouïe, et réconfortante pour les anglo-catholiques et pour les catholiques ?

Le vœu de Pie XI, une de ces grandes idées du Jubilé de 1925-26 : l'*Unité des Eglises*, qui est aussi celle des anglo-catholiques par l'*Union en corps* de l'Angleterre avec Rome et l'Orient, n'est-elle pas en train de se réaliser en partie? Après les Conversations de Malines et grâce au centre bénédictin créé en Belgique par le Pape pour la continuation de cette œuvre fondamentale, n'est-on pas à la veille de voir le sang des martyrs anglais de la Réforme, les vertus de *l'Ile des Saints*, les prières persévérantes de la chrétienté, tant de mérites et tant d'efforts, porter enfin leurs fruits ?

La question de la *Réserve sacramentelle* fait, chaque année, avancer le problème d'un pas ; et de l'avoir examinée, d'en avoir tracé les progrès, éclaire le chemin parcouru et celui qui reste à faire.

Jean-Louis DE LA VERDONIE.

Un monument à la gloire des Apôtres

Oui, c'est bien un monument élevé à la gloire des Apôtres, que le *Commentaire* de M. Jacquier sur le livre des *Actes*[1] : monument, certes, par les dimensions du volume, mais plus encore par la prodigieuse richesse d'informations rassemblées et ordonnées autour de la mémoire des Apôtres : bref, une vraie *Somme* sur le sujet.

Une telle œuvre manquait à l'exégèse catholique. Pour nous la donner, M. Jacquier était tout désigné. Depuis plus de trente ans, avec ses élèves des Facultés catholiques de Lyon, il parcourt tout le champ du Nouveau Testament. Cet enseignement a déjà donné de nombreux ouvrages : qu'il suffise de citer la classique *Histoire des livres du Nouveau Testament* (4 vol.), complétée par : *Le Nouveau Testament dans l'Eglise chrétienne* (2 vol.). Il faut y ajouter, sur le même sujet, une riche contribution à nos périodiques de tout genre : études et recensions dans la *Revue Biblique*, l'*Université catholique*, etc...; articles dans le *Dictionnaire de la Bible*, dans le *Dictionnaire Apologétique*, etc... Beaucoup de ces études représentent la science d'un volume ; telle ou telle en a presque les dimensions[2]. Dans cette abondante production, les *Actes*, qui avaient toujours eu leur bonne part[3], prenaient, depuis quelques années, une prépondérance de plus en plus marquée[4] : c'était l'ébauche progressive et comme les prémices du volume qui nous apporte, aujourd'hui, le fruit de quinze années de labeur assidu.

L'ouvrage appartient aux *Etudes bibliques* : il arrive à point, pour compléter l'incomparable *Commentaire des Evangiles* que le P. Lagrange achevait, l'an dernier, avec le *Saint Jean*, son chef-d'œuvre. On connaît le genre de la *Collection*. Court avant-propos; bibliographie soignée; puis une copieuse Introduction : ici elle a trois cents pages, près du tiers du volume ; ce n'est pas exagéré, vu le nombre et l'importance des questions. Dans le corps de l'ou-

1. Etudes bibliques. *Les Actes des Apôtres*, par E. Jacquier. In-8, ccxviii-823 pages. Paris, Gabalda, 1926. 100 francs.
2. Les mystères païens et saint Paul, dans le *Dict. apol. de la foi catholique*, t. III, 964-1014.
3. *Histoire des livres du N.T.*, t. III, p. 1-184.
4. *Revue biblique*, 1921, p. 453..; 1922, p. 443.., p. 613..; 1923 p. 449...

vrage, le *Texte* à expliquer — texte grec original à gauche, traduction française à droite — n'occupe, au haut de chaque page, que quelques lignes, cinq ou six en moyenne, parfois deux ou trois seulement : c'est dire les proportions du *Commentaire* qui, de ses caractères menus et serrés, remplit le reste des grandes pages. En appendice, neuf *Excursus* sur des questions qui appellent plus de développement et dont l'exposé couperait trop le Commentaire. Enfin la Table des matières, précédée de deux *Index alphabétiques* permettant de retrouver soit les sujets traités, soit les termes grecs expliqués.

Le Texte original est établi avec une critique minutieuse. La Traduction française est d'un littéralisme que certains trouveront excessif. Dans l'alternative qui s'impose à tout traducteur, M. Jacquier a décidément sacrifié l'élégance à la fidélité. Le service rendu demeure réel : on ne manquait pas de traductions élégantes, on n'en avait pas encore d'aussi fidèle. Le Commentaire, malgré ses dimensions, n'a ni redondances, ni inutilités : d'où sa richesse. A chaque péricope du texte, d'abord une vue d'ensemble, puis l'explication, verset par verset, même mot par mot. Beaucoup plus d'analyse que de synthèse, c'est l'exigence du sujet, mais aussi la manière de l'interprète. Les renseignements qui concourent à l'explication sont des plus variés : grammaire, philologie, littérature, histoire, archéologie, doctrine, tout converge, se groupe, s'éclaire. Dans son immense enquête, le commentateur n'a rien oublié ; il nous résume tout le travail de ses devanciers, sans omettre de citer leurs trouvailles d'expressions[1]. Sur les neuf questions auxquelles il a consacré des *Excursus* (les Sectes juives, les Scribes, le Sanhédrin, la Synagogue, les Samaritains, la Diaspora juive, la Glossolalie, la Conversion de saint Paul, le Décret apostolique), M. Jacquier ne pouvait s'étendre sans enfler outre mesure les dimensions d'un volume déjà compact : il a visé à résumer les données essentielles et à les mettre au point d'après les études les plus récentes.

Après ce coup d'œil du dehors, pénétrons à l'intérieur du monument. Dès l'entrée, l'auteur nous oriente : l'avant-

1. Les Pères sont peu cités parce qu'ils ont peu commenté *les Actes*. Saint Jean Chrysostome fait exception ; aussi son nom revient-il souvent : les citations qui lui sont empruntées joignent toujours, à la plus haute éloquence, la plus sobre exégèse. Parmi les modernes, les plus fréquemment cités sont, pour la critique ou l'histoire, Harnack et Ramsay, pour l'exégèse, Blass et Knabenbauer.

propos, en effet, caractérise l'œuvre, avec trop de modestie, mais en toute sincérité et vérité. Attachons-nous plutôt à l'*Introduction*, sans en séparer le *Commentaire*. Il est vrai que, des 14 chapitres de cette Introduction, on pourrait discuter l'ordre et les proportions[1] ; on aimerait aussi y trouver plus de synthèse. Pour nous en tenir aux questions essentielles, après une vue préliminaire sur l'*Histoire de la critique*, examinons le livre dans son *origine* : c'est la *critique de provenance* ; dans sa *forme* : c'est la *critique littéraire* ; dans son *contenu* : c'est, pour *les faits*, *la critique historique* et, pour les *idées*, la *critique doctrinale*[2].

Sur tous ces points, l'auteur ne nous laisse rien ignorer de ce qui a été écrit avant lui. Son érudition est étendue ; ses exposés sont clairs et mesurés, mais ils sont abondants, et cela amène quelques redites. Sa part de vues personnelles est présentée avec brièveté et modestie ; parfois même on voudrait distinguer mieux ce que l'auteur *adopte* et ce qu'il ne fait que *rapporter*. Au milieu d'une si riche documentation, n'attendons pas la moindre surprise. C'est à l'honneur de M. Jacquier : il est tout objectif ; il ne cherche ni à imaginer, ni à prouver des hypothèses ingénieuses ; il s'arrête aux solutions éprouvées par le temps. C'est à l'honneur aussi de la science catholique : pour la critique comme pour l'exégèse des Actes, elle n'a jamais varié dans ses lignes essentielles.

On n'en saurait dire autant de la critique indépendante : nulle part elle n'a plus abusé des systèmes. De là le premier chapitre de l'Introduction : *Histoire de la critique des Actes des Apôtres*. Après quelques tentatives sans portée, cette histoire s'ouvre avec la brillante et aventureuse hypothèse de l'école de Tubingue : c'est dès lors, pour une trentaine d'années, une mêlée confuse entre adversaires qui la combattent sans merci et partisans qui la défendent avec obstination, mais non sans quelque recul. Vers 1880, volte-face de la critique : après avoir insisté sur la puissante unité du livre, travestie en tendance, on n'en veut plus voir que le caractère composite et, pendant plus de

1. Pour l'ordre : des questions qui, dans la réalité, se touchent et se compénètrent se trouvent séparées dans le livre. Pour les proportions : le ch. x a 4 pages, le ch. xi à peine 1; au contraire, le ch. xiii en a 67.

2. C'est à peu près le plan très synthétique du P. Lagrange dans son *Introduction* à l'*Evangile selon saint Jean*.

vingt ans, on s'attache à en démêler les sources. Puis les travaux successifs de Harnack (1906, 1908, 1911) ouvrent une nouvelle période : soit au nom de la critique, comme chez Harnack lui-même, soit au nom de l'archéologie, comme chez Ramsay, ils provoquent un retour sensible vers les positions traditionnelles. Il reste pourtant des opposants de marque, qui prolongent la retraite ou l'entrecoupent de violents retours offensifs : ainsi J. Weiss et Loisy qui reprennent en sourdine quelques-unes des thèses de Baur et de Zeller. Bref, la situation demeure confuse. « Si le vaisseau de la critique tubinguienne a quitté la haute mer de la critique, il y a laissé bien des épaves. » (Harnack.) Cette situation est bien représentée par l'œuvre collective de MM. Foakes Jackson, Kirsopp Lake et autres collaborateurs : *Les Commencements du Christianisme...* (1920-1924) : œuvre puissante, complexe, voire même un peu confuse, où voisinent les thèses les plus opposées, les conservatrices aussi bien que les hypercritiques. A juste titre, M. Jacquier lui fait une grande place[1].

De cet historique, dont nous accentuons plutôt le relief, on a de la peine « à dégager une conclusion nette ». Ce n'est pas tout à fait la faute de notre guide : il est soucieux, même au prix d'un peu de confusion, de nous présenter les systèmes dans leur succession et leur complexité, plutôt que d'en faire saillir, au détriment de la vérité, les lignes d'une évolution séduisante. Il conclut cependant, mais avec beaucoup de ménagement : « On ne peut nier que, dans l'ensemble, il n'y ait un effort pour se rapprocher des données traditionnelles. » (p. LV.)

Pour la *provenance* du livre et son *attribution à saint Luc*, auteur du IIIe Evangile, disciple et compagnon de saint Paul, M. Jacquier présente sommairement les *témoignages* qui sont clairs ; il insiste davantage sur la *critique interne*. On connaît, sur ce point, l'argument qui n'a peut-être pas son pareil dans tout le champ de la Bible : partant du texte des Actes et procédant d'étape en étape, la critique interne arrive à mettre sur ce livre le nom de saint Luc. M. Jacquier, sans se départir de la forme ordinaire de l'argument, le pousse à fond dans sa partie *philologique* ; il renchérit encore sur les riches développements que contenait déjà son *Histoire des livres du Nouveau Testament* (t. III, p. 3-29) ; considéré, avec Harnack et

1. Voir déjà *Revue biblique*, 1921, p. 453; 1923, p. 449.

Hawkins, comme un des plus autorisés représentants de cette thèse et attaqué à ce titre par Goguel, il tient à honneur de venger la doctrine traditionnelle des objections persistantes de certains critiques.

M. Jacquier renvoie, pour la *biographie* de saint Luc, au travail très complet du P. Lagrange (Introduction à l'Evangile selon saint Luc, p. x-xx) : il se borne à rappeler les faits essentiels ; il n'insiste guère que sur le *langage médical* de saint Luc : malgré les vives dénégations de quelques spécialistes récents (Cadbury, Clemen, Windish), il maintient l'affirmative, mais en atténuant soit l'argumentation un peu massive de Hobart, soit même les arguments plus mesurés de Harnack et de Zahn.

La date de composition est brièvement traitée. M. Jacquier commence par énumérer en ordre les opinions qui sont nombreuses. Pour les dates tardives (après 70) qu'il rejette en bloc, il se borne à présenter les arguments de J. Holtzmann ; pour la date ancienne ou traditionnelle (63-64) qu'il admet, il expose les arguments de Harnack.

La partie la plus caractéristique et la plus remarquable du travail de M. Jacquier est la *critique littéraire* et, dans cette critique, la partie la plus humble, mais aussi la plus fondamentale, la *critique textuelle* et la *philologie*.

Comment M. Jacquier ne se fût-il pas attaché au *Texte* des Actes ? N'est-il pas l'auteur du seul ouvrage que nous ayons en français sur la critique textuelle du Nouveau Testament[1] ? Et n'est-ce pas le livre des *Actes* qui présente le plus curieux problème textuel du Nouveau Testament, celui de la recension dite *occidentale* ? Aussi peu systématique qu'à l'ordinaire, M. Jacquier ne croit pas le problème complètement résolu, ni même susceptible d'une solution d'ensemble. Parmi les variantes qui représentent ce texte occidental, il y en a qui peuvent provenir de la tradition authentique orale ou même écrite ; d'autres ont nettement le caractère de paraphrase ou d'explication. Elles sont à examiner une à une et le *Commentaire* le fait en détail.

La *philologie* est encore plus soignée, s'il est possible. Le chapitre d'introduction qui la concerne débute par un remarquable aperçu sur la *langue du Nouveau Testament* : sur la langue des Actes (vocabulaire, grammaire, style), sur les influences subies par cette langue (sémitismes, lati-

1. *Le Nouveau Testament dans l'Eglise chrétienne*, t. II. Le texte du Nouveau Testament.

nismes, emplois des LXX), l'exposé est clair et précis. Dans ses ouvrages antérieurs, M. Jacquier a présenté les résultats obtenus, sur ces questions, par la science des papyrus. Il fait ici la mise au point et note l'excès de certaines réactions : ainsi pour les sémitismes du Nouveau Testament, à force d'en voir diminuer le nombre, les études récentes tendaient à les supprimer : il suffit de beaucoup les réduire. Mais c'est dans le *Commentaire* que se déploie la richesse d'information philologique. Les termes grecs un peu caractéristiques (l'index alphabétique en compte près de 500) sont examinés en détail : combien de fois sont-ils employés dans les Actes, dans les autres livres du Nouveau Testament, dans les LXX, dans les écrits profanes, dans les monuments épigraphiques ? Et c'est sur ces bases d'information que sont discutées les diverses acceptions. Il en est de même pour la grammaire et le style.

Au théologien qui préférerait, à ce luxe de philologie, une étude plus pénétrante du sens, M. Jacquier répondrait sans doute avec le P. Lagrange : « Nous avons, hélas ! « conscience d'offrir au lecteur un commentaire beaucoup plus littéraire que théologique. Sans oublier jamais le ca- « ractère sacré du livre, nous avons poursuivi, aussi avant « que nous avons pu, l'étude du style et l'humble sens « grammatical des phrases et même des mots, essayant de « comprendre tout le travail humain auquel saint Luc « s'est livré[1]. » Cette étude du linguiste est la base nécessaire de celle du théologien.

La *recherche des sources* relève aussi de la philologie : c'est encore un des points où éclate la maîtrise de M. Jacquier. On sait l'acharnement et l'esprit de système que la critique, depuis quarante ans, a mis dans l'étude de cette question. Après avoir largement exposé les systèmes, M. Jacquier garde, pour son compte, une sage réserve. Saint Luc a sans doute été témoin d'une partie des faits qu'il raconte ; il a rencontré bien des personnages capables de le renseigner sur la plupart des autres ; il a cependant fait usage de sources écrites. Ces sources étaient multiples : on les reconnaît à la variété du vocabulaire et du style ; on les trouve dans les deux parties du livre ; elles transparaissent mieux dans la première partie où les documents étaient araméens, moins dans la deuxième, où les documents étaient grecs. Mais partout il reste difficile de distinguer ces sour-

1. *Evangile selon saint Luc. Avant-propos*, p. II.

ces, surtout de les séparer et de montrer le point de suture, tant le travail de saint Luc a été bien exécuté. Après tant de réserve dans la proposition du système d'ensemble (Introduction, ch. VIII), on admire d'autant plus la richesse et la précision des résultats présentés dans le Commentaire : à chaque page on touche du doigt la différence de vocabulaire et de style, on prend sur le fait le procédé de l'historien utilisant ses sources. Qu'on se réfère aux discours de la première partie, par exemple, à celui de saint Pierre au centurion Corneille : on y entrevoit, à l'arrière-plan, le travail de l'*auditeur* résumant en membres de phrase courts et pressés les développements plus abondants de l'*orateur* et, au premier plan, le travail de l'*historien* encadrant ces membres de phrase dans une période de sa façon, mais les y apposant d'après la liaison logique des idées plus que d'après l'accord grammatical des termes[1]. Les passages de ce genre abondent dans le Commentaire : on peut y renvoyer ceux qui, impressionnés par les abus de la critique indépendante, croiraient que ce travail de recherche des sources est un pur jeu de l'esprit.

L'usage des sources trahit chez l'auteur le *but poursuivi*. Discerner ce but est la plus haute démarche de la critique littéraire. Sur ce point, M. Jacquier constate qu'on revient à des vues plus raisonnables. « Les critiques pensent tous, dit-il, que Luc n'a pas voulu seulement raconter les faits, mais qu'il les a choisis et disposés dans un but bien défini. » (p. CII.) On renonce ainsi à deux excès contraires : celui de l'école de Tubingue, la présence d'un dessein chez l'auteur exclut la vérité historique des faits ; celui de quelques conservateurs, la vérité bien établie des faits exclut tout dessein chez l'auteur : *scribitur ad narrandum, non ad probandum*. La vérité, dit très bien M. Jacquier, c'est que « l'auteur, tout en poursuivant un but, n'écrit cependant pas une thèse. » (p.CXIII.) Quand il faut préciser ce but, les hypothèses, il est vrai, se multiplient et nulle part la critique n'a étalé plus de variations. Après la copieuse liste de systèmes que dresse M. Jacquier, on pouvait croire que, depuis longtemps, tout était dit ; cependant les auteurs les plus récents ont des vues neuves

1. « Il semble que ces divers membres de phrase (x, 36-38) sont des notes accolées les unes aux autres sans aucune attention à la construction de la phrase. Cela répond assez bien à ce qu'a pu être la source où Luc a puisé les éléments du discours de Pierre. » (p. 330).

et intéressantes qui sont rapportées avec sympathie. MM. Jackson et Lake admettent, à côté du but *historique*, un double but secondaire : un but *apologétique*, prendre devant les païens la défense du christianisme ; un but *didactique*, enseigner aux fidèles, surtout aux païens, les vérités qu'ils doivent croire. D'après Jülicher, saint Luc a voulu écrire une histoire de la puissance de Dieu dans les Apôtres. M. Jacquier, pour son compte, est à peine aussi affirmatif. Au delà du but *historique*, il n'admet guère que le but *didactique ;* le but *apologétique* ne semble pas lui agréer[1]. Peut-être pourrait-on se montrer plus accueillant aux suggestions des exégètes : l'esprit de système ne les a pas tous égarés et leur perspicacité ne s'est pas toujours dépensée en pure perte. Parmi les nombreux systèmes, plusieurs contiennent des vues intéressantes. Le livre des Actes porte la trace de desseins multiples : car l'auteur est attentif à dégager la leçon des faits et le choix de ses épisodes est souvent intentionnel. Mais il faut harmoniser, hiérarchiser ces divers desseins : il faut distinguer le dessein général de l'ensemble et les desseins particuliers de tel ou tel groupe de faits : il faut surtout subordonner tous ces desseins à la vérité et à l'enchaînement des faits racontés[2].

C'est au bénéfice de la *critique historique* que travaille la critique littéraire, du moins dans ses fonctions les plus élevées : car c'est au but poursuivi, à l'usage des sources et surtout à la valeur de ces sources qu'on reconnaît l'*historien*. Le livre des *Actes* est-il d'un *historien?*

Ici, plus à propos que jamais, M. Jacquier aurait pu renvoyer au chapitre si neuf et si pénétrant du P. La-

1. « Le but de l'auteur a été de montrer l'action du Saint-Esprit dans l'Eglise chrétienne, mais ce but ultime est préparé par un but plus proche que Luc lui-même a déterminé lorsqu'il rappelle les paroles de Notre Seigneur à ses Apôtres (I, 8)... En tête des Actes, Luc constate que dans le IIIe Evangile il s'est acquitté de sa tâche en ce qui concerne les actes et les enseignements de Jésus-Christ ; il continera son œuvre en montrant que les Apôtres après avoir reçu le Saint-Esprit, ont été les témoins de Jésus, d'abord à Jérusalem, puis dans la Judée et la Samarie et enfin dans le monde entier. C'est bien le tableau exact de ce qui est raconté dans les Actes... » (p. CVII). « Le testament de Jésus (Act. I, 8) est le programme d'action des Apôtres ; l'exécution de ce programme est le thème des Actes. » (Wickenhausen, p. 14, cité par Prat, *Recherches de science religieuse*, 1923, p. 377).

2. « Le plan de saint Luc, quoique bien reconnaissable, ne suit point partout de lignes bien accusées, du fait que plusieurs points de vue s'y mêlent et que d'ailleurs le remous de la vie réelle ne se prête pas à trop de rigidité dans l'exposition. » (B. Allo, *Rev. bibl.* 1923, p. 292).

grange sur « *saint Luc historien religieux*[1] ». Seul des anciens, avec Polybe, saint Luc a la grande conception de l'histoire. Comme *objet*, c'est l'*histoire du salut* pour le genre humain tout entier, par Jésus-Christ dans le 3e Evangile, par les Apôtres, continuateurs de Jésus-Christ dans les Actes. Comme *méthode*, c'est le récit conçu avec toute la rigueur de documentation de l'*érudit*, mais avec toute la largeur de vue de l'*historien*, soucieux de disposer les faits « *en ordre* », c'est-à-dire non seulement de les juxtaposer selon la *chronologie*, mais de les enchaîner par les *rapports de cause à effet*.

Ce n'est pas que, sur le même sujet, M. Jacquier manque d'expressions caractéristiques. Pour lui aussi, comme pour MM. Jackson et Lake, saint Luc est l'*historien* qui n'écrit que d'après des sources : pièces d'archives, récits et mémoires contemporains, histoires antérieures... Mais ce n'est pas l'*historien juif* qui, sans refondre ses documents, se contente de les adapter au but poursuivi ; c'est plutôt l'*historien grec* qui, non content de cette adaptation des documents, les refond et les assimile à son style, tout en en gardant le coloris et les expressions caractéristiques (p. ccxx.)

Dans ces conditions, comment l'*autorité* de saint Luc peut-elle être encore contestée par la critique indépendante? Personne, il est vrai, ne soutient plus que le livre des Actes soit sans valeur, ni que les faits aient été inventés ou dénaturés dans un but de conciliation. Mais on persiste à faire des réserves de toute sorte : suspicion jetée sur certains faits sous prétexte qu'ils sont là pour démontre une thèse ; opposition prétendue avec les épîtres de saint Paul et avec les historiens anciens ; parmi les sources, il y en aurait de médiocre valeur ; enfin pour ceux mêmes qui, avec Harnack, exaltent en saint Luc l'historien, il reste les miracles qui, si bien attestés qu'ils soient, offusquent ces esprit sans préjugés.

Le livre des Actes a pourtant subi le contrôle de l'histoire, aussi bien celui de l'histoire profane que celui de l'histoire sacrée représentée par les épîtres de saint Paul ; il l'a subi dans les conditions les plus difficiles[2] ; il l'a

1. *Evangile selon saint Luc*. Introduction. Ch. V.

2. « Certes, ce n'était pas tâche aisée que de décrire sans erreur l'administration de ce temps-là, de donner à chacun le titre qui lui convenait, dans ces modifications, sans cesse renaissantes, d'attributions de province, tantôt au sénat, tantôt à l'empereur, et d'assigner à chaque région et à chaque ville sa position administrative,

subi avec un succès éclatant et continu. Chaque fois que, dans le passé, ce contrôle a été poussé par des spécialistes sur des points particuliers, le résultat a été plus saisissant. Les découvertes archéologiques récentes ont donné à cette démonstration une singulière portée . le cadre entier des études bibliques ne présente peut-être pas d'argument apologétique plus impressionnant. Qui ne connaît pas le *proconsul* de Chypre, les *stratèges* de Philippes, les *politarques* de Thessalonique, les *asiarques* et le *grammateus* d'Ephèse, etc. ? L'œuvre entière de Ramsay, une partie de celle de Harnack sont pleines de ces révélations archéologiques qui ont été autant de triomphes pour l'historien saint Luc, autant de déconvenues pour ses adversaires. Depuis longtemps, Lightfoot a vulgarisé ces résultats chez les Protestants restés croyants. Chez les catholiques, M. Vigouroux y a consacré une notable partie de son volume : « *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*[1] ». M. Jacquier, soit dans son *Histoire des livres du Nouveau Testament*[2], soit dans divers articles de la *Revue Biblique*[3], a suivi le développement de l'argument et, au fur et à mesure des découvertes nouvelles, a enrichi et mis au point l'exposé de M. Vigouroux. Dans son nouvel ouvrage, on a désormais l'argument bien à jour et tout au complet, la *synthèse* dans un beau chapitre d'Introduction (XIII), les *détails* dans tout le cours du Commentaire. Il faut dès lors à la critique indépendante bien de l'obstination et du parti pris pour rester insensible à tant de démentis, pour continuer à attaquer un livre si persévéramment vengé par les découvertes, pour lui opposer encore des auteurs si souvent pris en défaut. S'il reste quelque point obscur, conclurons-nous avec M. Jacquier, n'est-il pas sage d'en attendre avec confiance l'éclaircissement plutôt que d'essayer de le pallier par des subtilités ?

Aussi bien n'est-ce pas assez de défendre la valeur historique du contenu des Actes : il faut en vulgariser la *connaissance*. Tout incomplet que soit ce livre comme histoire des *Origines chrétiennes*, il constitue la majeure

dans ces fluctuations de pays, appartenant tantôt à une province romaine, tantôt à une autre. Tout autre qu'un témoin oculaire s'y serait trompé. Un faussaire aurait eu soin d'éviter ces particularités... Luc, au contraire, loin de les éviter, glisse à chaque page dans son récit ces détails qui se trouvent être toujours exacts. » (p. CCXXXVI).

1. Livre III, p. 195-350.
2. T. III, pp. 92-177.
3. *Rev. bibl.*, 1915, pp. 134-182; 1916, pp. 239-249.

partie de ce que nous connaissons de cette histoire. Saint Jean Chrysostome se plaignait déjà que, de son temps, on ignorât trop ce récit plein d'intérêt. La remarque garde toute son actualité. La prédication ordinaire fait peu de place au livre des *Actes*. Mais les maîtres chrétiens qui, par un enseignement plus relevé (cercles d'études, cours, conférences...) ont ouvert ces nouveaux horizons, témoignent à l'envi du vif intérêt qu'y prennent leurs auditeurs.

Livre d'histoire avant tout, les Actes sont aussi un livre de *doctrine ;* en même temps que le récit de la première évangélisation, c'est le résumé de la première prédication chrétienne : on y voit la première attitude de l'*Apologétique*, on y entend l'écho de la première *Catéchèse*, on y discerne les premiers linéaments de la *Théologie*. Ces éléments doctrinaux se dégagent çà et là des faits racontés, mais ils sont contenus plus explicitement dans les *discours* qui ne forment pas moins d'un quart du livre.

Le commentateur se place surtout au point de vue de la *Théologie* des Actes. Il montre, d'après Jackson et Lake, qu'on peut extraire du livre un symbole de foi analogue au Symbole des Apôtres (p. CIV-CVI). Puis, dans un chapitre de l'Introduction (XII), il groupe les enseignements doctrinaux des Actes, en insistant sur le *Saint-Esprit* et *Jésus-Christ* qui en forment, pour ainsi dire, la base religieuse. (p. CCVI-CCXIX.)

Faut-il regretter le relief moindre donné au côté *apologétique* ? Ce point de vue, qui attire de plus en plus l'attention de nos contemporains, est au premier plan dans le livre, du moins dans les *discours*. Ceux-ci ne sont-ils pas la reproduction en abrégé des arguments par lesquels les Apôtres essaient d'accréditer la foi chrétienne auprès de leurs contemporains juifs ou païens ? *Apologétique aux Juifs*, dans les discours de saint Pierre à la Pentecôte (II) et au Sanhédrin (III, V), dans celui de saint Paul à Antioche de Pisidie (XIII). *Apologétique aux Païens*, dans le discours de saint Pierre au prosélyte Corneille (X), dans les discours de saint Paul aux paysans de Lystres (XIV) et aux philosophes d'Athènes (XVII). Quant aux discours de saint Paul captif, soit au peuple de Jérusalem (XXII), soit au gouverneur Félix (XXIV), soit au roi Agrippa (XXVI), ne sont-ils pas, sous la forme d'une apologie personnelle, une véritable *apologie du christianisme* ?

Sans doute M. Jacquier ne s'est pas proposé le travail des apologistes. Mais il leur a ouvert la voie et soi-

gneusement préparé les matériaux. Dans l'Introduction il a établi spécialement la valeur documentaire des Discours; dans le Commentaire, il en a, suivant son habitude, pénétré à fond « l'humble sens grammatical ». « *Rien ne lui serait plus flatteur ni plus agréable que de voir* les apologistes *accorder quelque crédit à son étude et s'en servir*[1] » pour reconstituer l'Apologétique des Apôtres[2].

La multitude des travaux récents sur les Actes montre combien reste à l'ordre du jour la question des Origines du christianisme. L'ouvrage anglican de MM. Jackson et Lake, avec ses éléments composites et ses solutions contradictoires, témoigne de l'indécision de la critique et de l'exégèse en dehors du catholicisme. Le Commentaire de M. Jacquier atteste la sagesse, la fermeté et la sûreté de ces sciences chez les catholiques. Cet ouvrage est une *résultante :* il condense le travail scientifique de tout un siècle. Puisse-t-il devenir un *point de départ !* Car il offre une mine inépuisable à ceux qui ont mission de faire connaître aux fidèles l'*Œuvre des Apôtres.*

P. Bonnetain.

1. Lagrange. *Evangile selon saint Luc,* Avant-propos, p. II.
2. Il serait intéressant, mais bien long, de colliger les réponses de M. Jacquier aux controverses ou difficultés classiques du livre des *Actes.* Il apporte rarement des solutions nouvelles — et c'était peut-être difficile; il se contente de faire son choix parmi les anciennes. L'élection des Sept (VI, 5) représente bien l'institution du Diaconat (p. 185). L'imposition des mains à Barnabé et à Saul (XIII, 3) ne constitue pas leur consécration épiscopale (p. 381). On aura plus de peine à admettre l'opinion suivante, malgré l'autorité de Ramsay que suit M. Jacquier : l'Aréopage (XVII, 19) ne serait pas le *rocher,* mais bien le *tribunal* de ce nom (p. 526) : il ne semble pourtant guère question de procès ! etc..

Chronique Dramatique

Paul Fort : *Les Compères du roi Louis.* — *Orphée* au théâtre d'Orange. — Un fascicule de *la République des Lettres* consacré au théâtre. — La *Sainte Monique* d'Henri Cochard. — Pièces chrétiennes. — Jean Suberville : *Simon de Montfort.*

La Comédie Française, en montant *les Compères du roi Louis*, chronique de France en cinq actes, « consacre, paraît-il, un genre théâtral qui, dégagé des fioritures inutiles d'une action accessoire, en prenant sa base sur l'histoire nationale toute simple et toute vraie, tend à établir dans un vaste cycle la véritable épopée française ».

Comme on se trompe ! Il m'avait paru, justement, que l'accessoire occupait une place de choix dans la nouvelle pièce de Paul Fort, et que l'anecdote y primait un peu l'histoire. J'y aurai sans doute mal vu. Je me figurais de même que sous le règne fécond de Louis XI les superstitions du roi n'avaient pas eu l'importance que leur attribuent les naïfs partisans de l'histoire pittoresque. Naïf, moi-même. Paul Fort, mieux informé, m'a détrompé. J'ai appris à la faveur de sa pièce, que les dites superstitions avaient eu dans l'histoire une importance telle que le dramaturge s'était vu dans l'obligation de les incarner synthétiquement dans une vivante mascotte, Marianne, fille de Messire des Cordes, innocente et poétique enfant dont la romantique folie et les chansons confèrent à la pièce de Paul Fort, en même temps qu'un certain facile attrait, ce rien d'unité sans lequel il n'existe pas au monde d'œuvre d'art. Marianne figure une espèce d'agent de liaison entre les divers épisodes , pas mal disparates, de cette *Chronique*, qui tend comme elle peut à devenir un drame, sans y réussir, peut-on dire, à tout coup.

Les Compères du roi Louis, c'est à la fois mieux et moins bien que feu le *Louis XI* de feu — et très feu — Casimir Delavigne. Mieux, parce que la séduction littéraire est bien plus forte chez Paul Fort, et qu'on ne trouve pas dans les *Compères du roi Louis* le pâle et plat pseudo-classicisme de Delavigne :

Tendre amie, à mes maux toujours compatissante...

— moins bien, parce que, autant que je puis m'en sou-

venir, Louis XI est, du moins, charpenté et construit. On n'en saurait dire autant des *Compères*.

En France, à ce qu'on dit, tout finit par des chansons Dans l'œuvre de Paul Fort aussi. Au théâtre, ça fait un peu maigre. Et toute la naïve bonne grâce de Mlle Jeanne Sully, chantant les gracieuses rêveries de Paul Fort, s'est trouvée impuissante à hausser jusqu'au pathétique suprême le rôle de Marianne des Cordes. Marianne est une sœur charmante, mais fort cadette et très pâle, de l'immortelle Ophélia.

Des chansons et de belles images, avec un peu d'histoire autour, voilà ce que c'est que *les Compères du roi Louis*. De belles images parmi lesquelles une vue de Liége au temps du siège fameux, une bonne silhouette de ville, et Louis XI au premier plan, assistant au pillage, du haut de la citadelle.

Puis, c'est Plessis-lez-Tours et les compères du roi Louis, ces compères dont le manuel du baccalauréat nous révéla jadis l'existence et qui longtemps figurèrent à nos yeux tout l'essentiel du règne de Louis XI : Coictier, Tristan l'Ermite, Antoine Canard, Olivier le Daim...

Puis encore l'épisode haut en couleur d'un festin au cours duquel Louis XI, déjà comblé de joie par la naissance d'un héritier, apprend la délivrance de Beauvais. Cet épisode s'achève sur une syncope du roi, que son allégresse même a terrassé, et qui délire ensuite, halluciné, affolé par la vision de toutes les victimes qu'il a immolées à sa personnelle ambition et à la gloire de la France.

Une chronique du règne de Louis XI ne saurait honnêtement se passer de ces inoubliables *fillettes du roi*, dans lesquelles le monarque mauvais coucheur avait coutume d'emprisonner les gens qui avaient cessé de lui plaire. Le IV^e^ acte des *Compères du roi Louis* fait donc revivre, pour la plus grande satisfaction de quiconque a conservé une connaissance au moins cinématographique de l'histoire, un conseil royal qui se tient devant la cage de l'infortuné La Balue...

Enfin, dernière image impressionnante, l'agonie de Louis XI : un peu d'histoire encore, et quelque fantaisie. Il y a là François de Paule, un François de Paule assez empêtré, ennuyé et peu convaincu, que M. Jacques Fenoux joua avec une molle inexactitude qu'on ne goûta guère, — et le roi de France lui-même, débordé par l'horrible certitude que nulle puissance au monde ne peut plus pro-

longer sa vie d'un jour. Durant ce dénouement, tout proche de Louis XI accablé sur son fauteuil d'agonie, s'élève sous un dais, au haut de quelques marches, ce trône que le monarque a tant convoité et tant aimé. Alors, au tout dernier moment de l'action, on voit en plein dernier spasme le roi de France assembler tout ce qui lui reste de forces pour regravir ces marches et pour mourir en souverain comme il a vécu. La mort le foudroie dans ce suprême élan.

Tel est ce drame, mosaïque assez séduisante de bribes pittoresques, d'où la véritable histoire n'est pas totalement absente, mais se perd trop dans les menus et piquants détails. Louis XI, ce grand assembleur de terres françaises, non pas un de nos meilleurs rois, mais à coup sûr un des plus doués qu'on ait jamais vus, n'y apparaît pas assez dans la haute majesté de son type. Sa singularité y fait tort à son génie. Paul Fort n'a certes pas voulu le diminuer à nos yeux. Malgré son louable désir de le maintenir grand, il ne lui a pas laissé ses véritables proportions. Plus d'un spectateur a dû s'en affliger, malgré l'art déployé pendant tout le temps de la pièce par l'acteur qui eut pour mission de l'incarner.

Un des événements capitaux de cet été fut la saison du théâtre antique d'Orange, les 31 juillet, 1er et 2 août, avec *Athalie*, *la Mort d'Héraktès* et l'*Orphée* de Glück.

Il semble bien que de ces trois représentations, la plus réussie ait été celle d'*Orphée*. L'âme du bon Mariéton en dut être toute réjouie.

Imaginez la plus limpide atmosphère méridionale et la plus jolie tombée de jour qui se puisse voir, avec un rien de mistral, pour que les beaux plis tombant des draperies s'animent et doublent en quelque manière les gestes mêmes des acteurs. Et dans le fond du théâtre, face aux quinze mille spectateurs pressés comme des milliers d'abeilles dans les profondeurs de leur ruche le grand mur d'or, bientôt livide, quand la nuit sera venue, le grand mur d'or qui tout à l'heure va fidèlement répercuter les plaintes d'Orphée. La belle paroi se déploie sur trois faces, découpant à son sommet, avec l'incisive netteté du dessin le plus pur un pan du ciel où déjà scintillent les premières étoiles. A droite et à gauche de la scène se développent, massifs et sombres, deux bosquets élyséens qu'illuminent par endroits les fleurs roses des lauriers-roses...

Alors je songe à l'universel truquage des pauvres théâtres parisiens, aux grelottants décors de toile. Et je m'avise qu'en dehors du mur d'Orange il ne peut y avoir d'architecture digne des grandes pages de Gluck. Ici, tout concourt à même fin par les moyens les plus simples et les plus grands. Décor, chorégraphie, plastique, lyrisme et chant, tout se vaut. Le plaisir d'art est complet. Et l'on assiste, en outre, à ce prodige d'une œuvre dramatique de puissant, d'irrésistible effet, réalisée par deux personnages, on aurait presque envie de dire par un seul : *Orphée*.

L'émotion fut unanime dans les grands moments de ce drame unique. Jamais ailleurs qu'à Orange certains poignants récitatifs n'émurent semblablement les spectateurs. Celui-ci, par exemple :

> Eurydice n'est plus, et je respire encore.
> Dieux, rendez-lui la vie, ou donnez-moi la mort.

Et tant d'autres ! Au reste, du fond de cette conque qu'achevaient de dessiner les rangs concentriques du public le mur renvoyait, sans en jamais rien laisser perdre, la moindre parole, la moindre voix de l'orchestre. Le mémorable solo de flûte du 3e acte, surtout, ainsi fidèlement transmis, dans toute sa limpidité, dans toute sa parfaite fraîcheur, sans fâcheuse résonnance, sans déplaisant écho, tel quel, clair comme l'eau d'un glacier, fut l'enchantement de cette radieuse soirée.

Ajoutez aux prestiges du chant et de l'orchestre la pathétique séduction de la porte béante du fond même de la scène, toute noire d'ombre en sa profondeur comme la lugubre porte du monument aux morts de Bartholomé, et donnant bien l'impression de s'ouvrir sur les ténèbres infernales — ajoutez encore la plaisante illusion des flammes du Tartare visibles à travers les naturelles trouées pratiquées par le temps dans l'épaisseur de la glorieuse paroi : Et vous aurez peut-être quelque idée de ce qu'ont entendu et vu cette nuit-là les quinze mille spectateurs d'Orphée.

Un fascicule récent des *Cahiers de la République des Lettres* était consacré au théâtre d'aujourd'hui. Il s'intitulait *Où va le théâtre* ? et renfermait en même temps que de rapides propos de François de Curel, Henry Bidou, Jacques Copeau, Jacques Courteline, Sacha Guitry et Lucien Jouvet, trois études moins brèves, signées de Lucien Dubech, de Mme Dussane et de Paul Haurigot, le triste auteur de la triste *Méditerranée*.

On soupçonne aisément a priori ce que peuvent valoir sur le théâtre d'à présent les observations de ce Lucien Dubech dont les chroniques sont toujours si remarquées, et qu'un volume précisément intitulé *le Théâtre* a campé au tout premier rang des critiques dramatiques actuels. Lucien Dubech a même carrure, même décision, même verve que ce robuste, mais épais Francisque Sarcey, dont une génération pas très difficile savoura naguère les plaisants feuilletons, à la fois encombrants et légers, mais infiniment plus de réelle et foncière compétence, sans ombre de préjugés, à plus forte raison de marottes, et beaucoup plus d'ampleur de vues.

Dubech regarde le problème d'un point pris très au-delà du petit espace compris entre les frises et la rampe. Il sait que cette question du théâtre se rattache à bien d'autres questions : politiques, sociales, morales, et que la production dramatique d'un pays en un temps déterminé, tout comme sa littérature, est une résultante. Alors il considère d'abord cet aspect très spécial du théâtre de chez nous depuis des siècles : l'aspect parisien.

La France, dit-il, est un pays de quarante millions d'habitants, elle s'étend de Dunkerque à Bayonne et de Brest à Nice. Cependant, quand on dit le théâtre français, c'est le théâtre parisien qu'on devrait dire. Les limites extrêmes de la scène française sont : au sud, l'Odéon ; au Nord, le théâtre des Arts; à l'Est, l'Ambigu ; à l'Ouest, le théâtre des Champs-Elysées. En dehors de ces quelques kilomètres carrés, les doigts de la main suffiraient pour tenir le compte des drames, opéras et comédies nouveaux joués en un an à travers toute la France. Et tous les bons esprits sont d'accord pour convenir que c'est un grand mal.

Un grand mal, parce que c'est sur cette production parisienne que l'étranger nous juge, nous, notre littérature et nos mœurs, comme si Mistral n'avait pas écrit *la Reine Jeanne*, Aubanel le *Pain du Péché*, et deux ou trois dramaturges contemporains du pays d'oc quelques beaux drames fort supérieurs à *Maman Colibri*.

En dehors de l'incomparable *Arlésienne*, Paris gâche presque tout ce qu'il lui arrive d'emprunter à la province, en fait de drame ou de sujet de drame. Malgré ses mérites, la *Mireille* de Gounod a considérablement amoindri le chef-d'œuvre provençal ; — tout récemment, la *Nerto* de Widor, sur un livret à base de scandaleux contre-sens, fut un des fours les plus noirs de l'Opéra par la faute du

librettiste ; et quand Paul Arène, qui pourtant connaissait si bien la Provence et écrivait si spirituellement le provençal adapta à la scène parisienne l'inégal, mais si beau *Pain du Péché* d'Aubanel, on sait bien ce qu'il en fit, malgré tout son talent.

Or, l'étranger ne nous juge guère que d'après les spectacles que soumettent à la curiosité les théâtres des boulevards ou la Comédie-Française quand on y joue *Sœurs d'Amour* ou la *Carcasse*. Lucien Dubech, homme de goût, et bon Français de France en est excédé. Sur ce propos il écrit :

> Il est bien entendu, une fois pour toutes, que nous prions les étrangers de ne pas tenir ce qu'ils voient sur nos scènes pour la représentation exacte de ce qui se passe dans nos maisons. Ils s'exposeraient à supposer que les quarante millions de Français sont à peu près occupés du matin au soir à perpétrer l'adultère, ou encore à juger que nous ne daignons exprimer que des sentiments éperdus en un langage frénétique, ou enfin que, si nous voulons nous distraire, nous ne savons inventer que des gaudrioles un peu fortes.

Lucien Dubech s'attaque ensuite à un autre mal du temps où nous vivons : *le désaccord*, comme il dit, *entre le commerce et la littérature*. Le livre a beaucoup souffert de ce fléau. Nul de nous n'ignore qu'un livre, aujourd'hui, cela se lance par des procédés naguère réservés à l'honorable corporation des chemisiers. De cet abus le théâtre a souffert bien plus encore. D'abord, parce qu'en somme le livre a cent fois plus de débouchés et qu'il peut de loin en loin arriver au vrai talent de se faire par la publicité sa place au soleil. Ensuite, parce que le lecteur sot est plus rare que le spectateur benêt et que la moyenne du public dans une salle de théâtre n'est pas très difficile sur la qualité de l'émotion qu'elle y vient chercher.

Les directeurs de théâtres des boulevards qui ne sont pas des lettrés, mais qui s'entendent aux affaires ou du moins à certaines affaires, savent admirablement cela. Il faut un fol amour de l'art ou un désintéressement fou pour tenter l'aventure de fonder un théâtre et jouer des pièces, en prenant le contre-pied des pratiques courantes des simples commerçants, entrepreneurs de spectacles. Ce fut la gloire du directeur du plus exigu, mais du plus remarquable théâtre de la rive gauche de maintenir naguère son entreprise et de faire vivre sa troupe dans des con-

ditions de pauvreté et de modestie véritablement héroïques. Ce théâtre voulut à toute force se passer du quelconque financier, du dangereux commanditaire qui eût posé ses conditions, même littéraires, et mis l'entreprise dans sa poche, gros sous compris. Même aux jours où la minuscule salle du Vieux-Colombier était comble, la courageuse compagnie ne fit pas ses frais.

De cette pauvreté le théâtre du Vieux-Colombier est provisoirement défunt. Ce fut une belle mort. On parle de sa résurrection. Nous en acceptons bien volontiers l'augure. Ressuscité, que ne donnerait-il pas sous l'impulsion de ce parfait honnête homme : Jacques Copeau, devenu chrétien sans cesser d'être homme de goût et homme du métier? Qui pourra jamais aussi bien que lui réaliser ces trois buts qu'il avait mis dès l'abord à son programme:

désindustrialiser le théâtre,
décabotiniser l'acteur,
respecter le public?

La Comédie-Française eût pu, eût dû réaliser de tels desseins. Elle est, comme dit Mme Dussane dans un brillant article du même fascicule de la *République des Lettres*, « une association de comédiens, chargée de l'interprétation et de la conservation d'un patrimoine national ». A ce titre, elle a de grands devoirs qu'elle ne remplit pas toujours et devrait assumer certaines responsabilités que parfois fort étourdiment elle élude. Virtuellement assez libre, malgré la tutelle de l'Etat, du fait de son organisation à peu près corporative, il lui est arrivé de bien mal user de sa relative indépendance. Depuis quelques années, son comité de lecture n'a pas toujours été très inspiré dans le choix des pièces à monter. Et, quoi qu'en dise Mme Dussane, assez aveuglée par son faible pour une maison que personnellement elle honore de sa présence et de son art, il est bel et bien arrivé au dit comité de refuser quelque admirable pièce, et, par exemple : *Le Comédien et la grâce*, d'Henri Ghéon, que Mme Dussane aura peut-être bien lue dans la Collection du Roseau d'Or, si elle ne l'a entendu lire à la Comédie-Française.

Quelle faute de goût ! Et quelle erreur ! Et comment, à ne se placer qu'au point de vue théâtre et pas du tout au point de vue chrétien, les juges impitoyables et disons-le, ce jour-là, faiblement éclairés, de la Maison de Molière, ont-ils osé évincer une pièce dans laquelle quatre

d'entre eux pouvaient s'arroger quatre merveilleux rôles dont tout Paris eût parlé et déparlé pendant trois mois? En vérité, n'y a-t-il au monde pour les comédiens de la Maison glorieuse que Dumas fils et ce pauvre Saint-Georges de Bouhélier ?

Dans le même article Mme Dussane prend à tâche de maintenir ou de hausser dans l'estime publique la phalange des comédiens ses compagnons. Pour ce qui est des éloges que l'aimable et compétente artiste adresse elle-même à ceux d'entre les acteurs de la Maison à qui est échu le périlleux honneur d'interpréter le répertoire de Molière, le public y souscrira volontiers. Et l'on peut bien dire qu'en ce moment « la Comédie est sans rivale pour l'interprétation du grand comique ». Convenons-en aussi: elle ne joue pas moins bien le Marivaux.

Pour la tragédie, nous ferons nos réserves, sans nier toutefois l'heureuse homogénéité de la troupe qui l'interprète ni le haut talent de telle ou telle tragédienne de la Maison. Bien des connaisseurs sont cependant d'avis que le Racine, en particulier, ne devrait pas se jouer dans la note compassée, ronflante, pédantesquement davidienne, qui est depuis trop longtemps en faveur à la Comédie-Française. La mauvaise formation, le faible goût des spectateurs, gâtés par un long préjugé remontant à Schlegel, à Lessing et aux romantiques entretiennent les tragédiens de ce théâtre dans leur erreur. Ils oublient trop l'abandon racinien, la familiarité racinienne ,le branle impétueux de crises passionnelles semblables à toutes les crises passionnelles de ce bas monde et dont le parfait dramaturge, le parfait psychologue qu'on n'admirera jamais trop, avait puisé les épisodes, bien entendu ultérieurement transposés, à même sa propre vie.

Jacques Copeau rêvait d'un Racine ainsi de plain-pied avec la vie, poète de chair, de sang et de nerfs, comme le commun des hommes et des femmes. Il l'eût peut-être réalisé dans cette *Bérénice* qui hantait son esprit. Je ne pense pas, en revanche, que nous soyons à la veille de le voir réaliser à la Comédie-Française.

Et puis, le glorieux théâtre a des superstitions singulières. Il croit encore à Dumas fils, père spirituel manqué d'une génération sans boussole. Il fait part égale à Hugo et à Musset, comme si, au théâtre, Musset ne dépassait pas de cent coudées son monstrueux rival. Mme Dussane distingue, elle. Fine artiste, sur qui le préjugé *cabot*, comme

on dit, a peu de prise, elle ose écrire ceci qu'au moment voulu la réalité, à coup sûr, ne démentira pas :

Il y a gros à parier que Musset, dont la Comédie jouera à cette occasion le théâtre complet, sera le grand triomphateur du cycle romantique qui se prépare.

Bien sûr. A l'entour d'elle, cependant, bien peu de ses camarades s'en convaincront. Les vociférations de Ruy-Blas leur donnent le change et quelques-uns semblent garder l'illusion que le plus beau poème dramatique pourrait bien être celui qui se gesticule et qui se crie le plus.

C'est que le vrai tragédien est rare. La graine de Mounet-Sully ne se trouve pas aisément. Car, comme dit Mme Dussane,

l'interprétation de la tragédie, le plus haut sommet de l'art de l'acteur, exige un tel concours de dons rares chez un seul être qu'on se demande même parfois comment la nature a de ces caprices magnifiques.

On aurait tôt fait de compter à cette heure les acteurs ou actrices, même de la Comédie-Française, capables d'incarner comme il faut et très à fond les personnages d'Agrippine, de Joad et d'Athalie. Mme Dussane, bien plus généreuse que moi, en dresse une liste fort impressionnante, que corse, il est vrai, le grand nom de Mounet-Sully, hélas ! défunt, mais où n'abondent ni les Talma, ni les Rachel, ni les Sarah Bernhardt. Mme Dussane a bien bon cœur.

Dans le même fascicule François de Curel a dit son mot, son mot précieux, puisqu'il nous livre la clé de son propre théâtre et les visées de son personnel système dramatique :

Je m'attache beaucoup, dit-il, à la création de milieux ; mes personnages ne seront jamais dépeints seulement en vue de l'action d'une scène. Il faut qu'ils s'occupent de quelque chose dans la vie : il faut qu'ils aient un milieu moral et physique.

Et il ajoute pour couper court aux divagations de tels critiques qui voudraient voir dans ses drames sinon des pièces à thèse, du moins des pièces émaillées de thèses :

Rien ne serait plus faux (comme quelques-uns l'ont fait

pour ma dernière œuvre *la Viveuse et le Moribond*), que de croire mes personnages des soupapes pour exprimer des idées sans rapport avec la pièce. C'est exactement le contraire.

Si vous préférez, un personnage m'intéresse pour l'ensemble de sa personnalité, c'est elle qui me guide. Je suis incapable d'appliquer, comme cela se fait couramment au théâtre, un verre grossissant sur un point de personnalité d'un être et de ne considérer mon personnage que par rapport à l'action ; j'envisage l'être que je crée dans son ensemble.

Parfaite méthode. Ni le roman, ni le drame ne peuvent se passer de synthèse. L'analyse ne doit en être que la préparation. Faute de quoi jamais dramaturge n'arrive à réaliser un type. Le procédé de Racine et de Molière n'a jamais été autre. La psychologie d'Andromaque, par exemple, n'est jamais fragmentaire. Racine n'en dissocie, pour ainsi dire, jamais les éléments. Il se contente de souligner un peu plus tel ou tel au moment opportun, sans laisser jamais compromettre l'intégrité et l'unité du personnage. Tantôt Andromaque sera plutôt une mère, tantôt plutôt une épouse, tantôt plutôt une patriote, une Troyenne. Mais tout le temps elle sera à la fois et bel et bien, avec un dosage constamment renouvelé, une Troyenne, une épouse, une mère. Rappelez-vous son entrée, à cet égard si caractéristique.

> Je passais jusqu'aux lieux où l'on garde mon fils,
> Puisqu'une fois le jour vous souffrez que je voie
> Le seul bien qui me reste et d'Hector et de Troie.

J'en pourrais autant dire d'Agamemnon ou de Joad.

Et François de Curel met ensuite tout à fait au point l'exposé de sa méthode par ces autres mots, non moins décisifs :

> Je ne fais jamais une pièce pour les idées, je pars toujours d'une idée de scène... Ce qui m'intéresse, ce n'est pas d'écrire des pièces philosophiques, c'est la création des êtres. Je suis avant tout un dramaturge, mais je ne nie pas que j'aie une tournure d'esprit philosophique. Je ne cherche pas à m'en débarrasser. Car par quoi la remplacerais-je ?

*
* *

A priori, j'avais peur que la *Sainte Monique* d'Henri Cochard fût taillée un peu au hasard dans la vie de saint Augustin. Le choix d'un sujet de pièce n'est jamais petite af-

faire. Il n'y a pas, d'autre part, et tant s'en faut, matière à drame dans n'importe quelle page des Bollandistes ou des Saints Livres. Et si, par exemple, l'aventure de Genès constitue une belle donnée, — Rotrou et Ghéon l'ont bien prouvé — la vie ou la personne de saint Joseph, le grand silencieux de l'Evangile, ne me semble guère utilisable pour un dramaturge, à moins d'un biais analogue à celui qu'imagina l'abbé Bessou, l'inimitable conteur rouergat, dans son fameux conte *le Guichet de saint Joseph*. Et si le *Jardinier qui eut peur de la mort*, *le Pauvre qui mourut pour avoir mis des gants*, *Saint Félix et ses pommes de terre* sont de vraies pièces de théâtre, toutes menues, mais fort bien faites, *les Trois pains dans la main de Dieu* sont tout autre chose, qui ne les vaut pas.

Il y a un drame dans la vie de saint Augustin, et qui saute aux yeux. Encore fallait-il savoir l'ordonner pour la scène, l'alléger, le dépouiller, n'en tirer que l'essentiel, l'enrichir d'utiles inventions accessoires, lui conférer enfin l'unité dans la varité des épisodes. De tout cela Henri Cochard ne s'est vraiment pas mal tiré. On a goûté son drame, malgré ses défauts, parce qu'après tout il se tient. Au reste, comme cette œuvre fut plus que décemment jouée, certaines de ses imperfections apparurent moins. On en vint à ne presque plus remarquer que le dialogue manque parfois de rapidité et que le ton y est souvent plus oratoire que dramatique. L'assez heureuse conduite de l'action, sa logique et sa relative aisance ont généralement enchanté. Or, ce n'est pas peu de chose pour un dramaturge qui commence que de soulever le poids de quatre actes sans en paraître trop accablé et de savoir capter tout le temps l'attention, non seulement du bon public chrétien qui ne fait généralement pas le difficile, mais encore de ceux qui, s'y connaissant, regardent les choses de plus près.

A relever, pour les louer hautement, une ou deux scènes épisodiques toutes pleines d'agrément. Tout le rôle du marchand de légumes, au deuxième acte, est une trouvaille. Il fut d'ailleurs joué avec les plus impayables éclats d'énorme jovialité par un acteur fort doué.

* *
*

Les drames chrétiens pleuvent présentement en averse sur la table des critiques. Rappelons, à leur propos, que toute pièce édifiante n'est pas un drame et que toute ligne de douze syllabes ne constitue pas un alexandrin.

Puis restons-en là.

Le silence est un heureux moyen de concilier les exigences de la charité et celles de la justice.

*
* *

Je mets à part le *Simon de Montfort* de Jean Suberville. Du moins il est versifié. Mais il fait trop songer à Corneille, beau modèle, un peu écrasant, à Rostand, qui sonne trop, et à Bornier, qui ne sonne pas assez.

José VINCENT.

L'Actualité Religieuse

Les martyrs de septembre

Aux derniers jours du mois d'août 1792, il semblait que la France religieuse, presque tout entière, régulière ou séculière, se fut donné rendez-vous dans l'enclos des Carmes, immense carré de bâtiments et de jardins encerclé par les rues de Vaugirard, Cassette, du Cherche-Midi et d'Assas... On y pouvait trouver des représentants du plus haut Clergé comme aussi des degrés les plus infimes de la hiérarchie ecclésiastique : un archevêque, celui d'Arles, Jean-Marie du Lau, deux évêques, les deux de La Rochefoucauld, le cadet évêque de Saintes, l'aîné évêque de Beauvais, y coudoyaient des vicaires généraux, comme Bouchavesne de Chaumeils, Desprez de Roche ,de Foucauld de Pontbriand, de simples curés comme Vincent Abraham, curé de Sept-Saulx en Champagne. Si les Normands et les Parisiens dominaient, les autres régions étaient aussi représentées, ne fut-ce que par un séminariste, comme ce diacre de Saint-Sulpice, Etienne-François-Dieudonné de Ravinel, venu de Lorraine, comme son condisciple Robert de Lézardières venu de Vendée... Les Ordres religieux ne s'étaient pas non plus dérobés. Le Supérieur général des Bénédictins de Saint-Maur, dom Ambroise Chevreux, représentait dignement les ordres qui, les premiers, avaient travaillé au défrichement spirituel — ou matériel — du pays. Saint François avait député un cordelier, le P. Burté, et un capucin. Aux Carmes, ou dans les autres prisons où l'on entassait les réfractaires, à l'Abbaye, à Saint-Firmin, les congrégations plus récemment fondées avaient délégué quelqu'un ou quelques-uns des leurs. Deux

Minimes ne furent pas les victimes les moins touchantes des septembriseurs. Les Jésuites étaient en nombre. M. Olier pouvait se glorifier des huit sulpiciens qui allaient verser leur sang en témoignage de leur foi : MM. de Cucsac, supérieur du séminaire de philosophie à Paris, M. Psalmon, supérieur du Séminaire de Laon[1], M. Luzeau de la Mulonnière, directeur du séminaire d'Angers, qui venait d'être dénoncé par l'évêque constitutionnel, M. Guérin, directeur au séminaire de Nantes, M. Rousseau, directeur au séminaire de Laon, M. Galais, supérieur du séminaire des Robertins[2], M. Hourrier, directeur au séminaire de Laon, M. Gauguin, bibliothécaire à Issy[3].

Au total, près de deux cents ecclésiastiques étaient là, parqués dans l'église des Carmes, arrachés à leur ministère paisible par la tourmente révolutionnaire en des circonstances qui auraient pu épouvanter les moins avertis des dessous de la politique.

Le 10 août 1792, la royauté, déjà chancelante, avait dû s'incliner devant l'émeute triomphante. L'événement avait d'importantes conséquences politiques : peu à peu, on s'acheminait vers le régime républicain, vers la démocratie absolue. La chute de la royauté devait aussi marquer une nouvelle progression de la politique antireligieuse : Louis XVI disparu, le décret du 27 mai 1792, sur la déportation des prêtres insermentés, que le roi avait refusé de sanctionner, prenait force de loi. Et les hommes à piques ne tardant pas à mettre en pratique les injonctions des juristes de la Révolution, dès le 11 août, une cinquantaine de prêtres furent arrêtés et conduits d'abord au Comité de la section du Luxembourg, c'est-à-dire au ci-devant séminaire Saint-Sulpice[4]. De là, après un interrogatoire sommaire, on conduisit les prévenus vers 10 heures du soir dans l'église des Carmes déchaux. L'archevêque d'Arles avait été arrêté vers midi à l'hôtel de Châtillon, rue du Petit-Bourbon. Les jours suivants, la chasse aux réfractaires fut étendue au-delà des abords immédiats de Saint-Sulpice, jusqu'à Issy d'où, le 15 août, on ramena une quarantaine de personnes suspectes: prêtres, clercs ou laïcs. Le 16, à Vaugirard, on arrêta ce

1. Le séminaire dit de Laon était situé à Paris.
2. Le séminaire des Robertins était également situé à Paris.
3. Sur tous ces personnages, désormais béatifiés, on lira avec profit les pages substantielles de M. SABATÉ. *Les Martyrs du Clergé*. Paris, Beauchesne, 1912, pp. 442-459.
4. Cf. DELARC, *L'Eglise de Paris pendant la Révolution*, t. II, p. 115.

qu'on put trouver au séminaire des Robertins et à la maison de campagne de la communauté de Laon[1]. Finalement, on compta plus de 160 détenus aux Carmes, destinés à partager la vie commune jusqu'aux premiers jours de septembre.

Pour quel motif les avait-on arrêtés? N'était ce pas que tous étaient soupçonnés d'entretenir des intelligences avec « Coblenz », comme on disait dans le jargon révolutionnaire, c'est-à-dire avec les émigrés, complices des Allemands dont l'armée se rapprochait chaque jour de la capitale ? Il faut avouer que dans certains cas cette sorte de suspicion figura dans les procès-verbaux parmi les motifs des arrestations. C'était toutefois un motif secondaire, invoqué *ad abundantiam juris*, le motif principal étant en fait la qualité de prêtres insermentés. Ceux-ci étaient spécialement visés par les décrets de l'Assemblée législative, et arrêtés comme tels, à l'instigation de la Commune insurrectionnelle, bien que strictement et légalement ils eussent la faculté de quitter le territoire français par leurs propres moyens. Nous verrons plus bas qu'avant de mettre à mort nos martyrs, leurs bourreaux leur demanderont une dernière fois de prêter le serment constitutionnel, leur fournissant ainsi à nouveau l'occasion d'attester qu'ils allaient être frappés en haine de leur foi...

Barruel nous a laissé le tableau saisissant de la vie des prisonniers dans l'église des Carmes. « Qu'on se représente, écrit-il, une église d'une grandeur médiocre et dans tout son contour sur le pavé de la nef même, sur celui des chapelles, jusque sur le marchepied des autels, des matelas serrés les uns contre les autres. C'était là qu'ils dormaient plus tranquillement que leurs persécuteurs ne le firent jamais sur le duvet ». Qu'on ne croie pas à une exagération du narrateur ! On aurait tort d'imaginer les prisonniers des Carmes sans cesse aux aguets, épiant les moindres démarches de leurs geôliers, dans des transes perpétuelles. Dans les pires détresses l'accoutumance permet de s'accommoder vaille que vaille des situations qui en d'autres temps auraient fait frémir. A fortiori quand à l'accoutumance se joint la grandeur d'âme chrétienne. Nos prisonniers s'attendaient à tout et d'abord à la mort à laquelle dans le secret de leur cœur ils se préparaient. Cela ne les empêcha pas d'adopter une sorte de règlement comme si leur claustration devait se pro-

1. Cf. DE LA GORCE, *Histoire religieuse de la Révolution française*, t. II, pp. 242-296.

longer longtemps encore. Il leur était impossible de dire la messe, tout au moins pouvaient-ils chaque matin s'unir à celle du Souverain Pontife. Ils pouvaient méditer librement ou écrire leurs impressions. Dans la journée, des amis fidèles les venaient voir, et les mettaient au courant des événements. On leur permettait, à certaines heures, de prendre leur récréation dans le jardin et ils en profitaient pour faire leurs dévotions devant la statue de la Vierge qui ornait un oratoire situé au fond du jardin. C'est ainsi qu'ils vécurent trois semaines durant, résignés sans doute, mais aussi balancés entre une inquiétude bien compréhensible et une vague espérance dont ils ne pouvaient se défendre. Vers la fin d'août, ils purent croire un instant qu'on se contenterait de les exiler. L'approche de l'armée prussienne — dans les rangs de laquelle Wolfgang von Gœthe prenait des notes pour sa *Campagne de France* — commandée par Brunschwick, qui menaçait Verdun, précipita les événements. « Le tocsin, allait dire Danton, ce mystérieux Danton qui tiendrait à faire bénir son mariage par un prêtre insermenté, le tocsin n'est point un signal d'alarme, mais la charge contre les ennemis de la Patrie ! » Quels ennemis ? Les prisonniers des Carmes, ceux de l'Abbaye, ceux de la Force, de Saint-Firmin, de la Conciergerie, etc., allaient bientôt le savoir.

* * *

Le dimanche 2 septembre, dans la soirée une première bande d'émeutiers envahit le couvent des Carmes; elle sortait de la ci-devant église Saint-Sulpice où la section du Luxembourg venait de tenir son assemblée générale sous la présidence de Joachim Ceyrat. Un marchand de vins, nommé Louis Prière, avait pris place dans la chaire et prononcé un discours « patriotique ». Disposé à courir sus aux frontières, il avait représenté qu'il fallait d'abord purger les prisons et surtout celle des Carmes, des éléments suspects. Après une discussion, la motion de Prière avait été adoptée et sans coup férir, les fédérés Marseillais présents à l'assemblée avaient quitté l'église aux fins d'exécution. Accompagnés de quelques furieux du quartier, ils se dirigèrent vers les Carmes où ils trouvèrent les détenus réunis dans le jardin. Ils se contentèrent de les menacer avec leurs sabres et leurs baïonnettes... Réfugiés dans le fond du jardin, les prêtres se mirent à genoux et se donnèrent mutuellement une der-

nière bénédiction : tous comprenaient que l'heure du sacrifice total approchait.

Vers cinq heures surgit une nouvelle bande composée d'individus qui s'étaient « fait la main » en immolant à l'Abbaye les premières victimes de la sanglante journée. Elle était commandée par un basochier sinistre, rongé par la tuberculose, chargé explicitement par la Commune insurrectionnelle de diriger les massacres. C'était Maillard... Avec lui, cela ne traîna pas : à coups de sabre, ses hommes étendirent l'abbé Girault qui disait son bréviaire auprès du bassin circulaire. Puis, près de l'oratoire, ce fut le tour de l'archevêque d'Arles, de l'évêque de Beauvais et du P. Hébert, supérieur général des Eudistes. Soudain un personnage mystérieux, peut-être le procureur général de la Commune (?) Manuel, rassembla les prisonniers dans l'église ; il ne put empêcher certains d'entre eux de sauter, en s'accrochant aux arbres, dans la rue Cassette, d'où ils gagnèrent le large... Le martyre est une grâce qui n'est pas accordée à tout le monde... Dans l'église, les scènes des premiers siècles se renouvelèrent. Deux par deux, les prêtres étaient appelés et comparaissaient devant un personnage qui lisait une feuille contenant la liste des détenus. Ce simulacre de jugement se bornait à vérifier les identités et à demander à chacun — notons à nouveau ce détail important — s'il persistait dans son refus de prêter le serment constitutionnel. S'offrant en victimes plutôt que de meurtrir leurs consciences, tous refusèrent. Sur le petit perron — tel qu'on peut le voir de nos jours avec l'inscription *Hic ceciderunt* — les tueurs abattaient leur gibier. A coups de sabre, les nobles martyrs, deux par deux, étaient massacrés, pendant que dans l'église les survivants, attendant leur tour, récitaient les prières des agonisants. C'est ainsi que périrent les 95 Bienheureux que l'Eglise Romaine honorera désormais sur ses autels et dont nous irons vénérer les reliques pieusement conservées dans la crypte des Carmes. Les mêmes scènes se succédèrent à l'Abbaye, pendant la journée du 3 septembre, à la Force et au séminaire Saint-Firmin. Dans cette dernière prison, soixante-quinze prêtres et un laïc furent mis à mort. Au total 227 victimes dont 191 ont été retenues pour le procès de béatification. Glorieux martyrologe dont nous pouvons feuilleter les pages avec une légitime fierté.

Si nous sommes indignés que des Français aient pu se laisser entraîner, par je ne sais quelle fièvre sanguinaire

à assassiner leurs compatriotes, nous sommes réconfortés par ailleurs, au souvenir de l'attitude si noble, si héroïquement chrétienne des martyrs de septembre. Nous rappelant qu'ils ont pardonné à leurs bourreaux, ne nous attardons pas à rechercher les coupables. Aussi bien laissons-nous le soin de s'entendre en ce problème assez complexe aux historiens incroyants : laissons M. Aulard accuser Robespierre et M. Mathiez dénoncer Danton, l'un et l'autre sont probablement dans le vrai. Pour nous, nous évoquerons plutôt les épisodes touchants, celui notamment de ce jeune Minime, prisonnier à l'Abbaye, qui craignait un instant de n'être pas martyr, parce qu'il n'était que sous-diacre ! « Qu'est devenu mon frère? Mon Dieu, je vous prie, ne me séparez pas de lui ! » s'était exclamé l'évêque de Saintes. Et M. Galais, prêtre de Saint-Sulpice qui, pouvant fuir comme d'autres par la rue Cassette, se ressaisit et préféra mourir en lisant le Nouveau-Testament... Les apparentes faiblesses que nous pouvons relever dans telle ou telle narration ne doivent pas nous scandaliser. Ces martyrs étaient des hommes et cela ajoute à la grandeur de leur sacrifice. Enfin, dernière constatation utile à noter, n'a-t-on pas jugé sans équité le clergé du XVIII^e^ siècle quand on l'a représenté gangrené par le philosophisme révolutionnaire ? Parmi nos martyrs, quelques-uns peut-être s'étaient trop attardés à lire — non pas Voltaire — mais le Vicaire Savoyard. Il nous est permis de croire que ces lectures aventureuses n'avaient pas laissé dans leurs âmes si sincèrement chrétiennes une blessure bien profonde : en donnant une preuve péremptoire de leur foi, la preuve du sang, nos martyrs ont par avance fait justice des allégations de leurs détracteurs. A parcourir les Actes des martyrs de septembre, on s'apercevra vite qu'on s'était trop hâté d'assurer que la spiritualité édifiée par l'*Ecole française* avait sombré au cours du XVIII^e^ siècle : l'abnégation bérullienne n'était-elle donc pour rien dans l'immolation volontaire des pures victimes formées à l'école de M. Olier ou de Saint Jean Eudes[1] ?

EDOUARD DUMOUTET.

1. On trouvera d'utiles renseignements dans A. SOREL, *Le Couvent des Carmes et le Séminaire de Saint-Sulpice pendant la Terreur*, Paris, 1864. Cf. aussi G. LENÔTRE, *Les massacres de septembre*. — J. GRENIE, *Les martyrs de septembre* 1792, *à Paris*. Paris, 1919.

Petite Correspondance

I. — Ouvrages sur les fondations de messes

Q. — *Je vous serais très obligé si vous vouliez bien m'indiquer les ouvrages que je pourrais utilement consulter pour traiter le sujet de conférence suivant :*

Exposer toute la législation canonique sur : 1° *les* fondations des messes *;* 2° *la réduction et la condonation des Messes.*

R. — Les fondations sont l'objet du titre XXX du livre III du Code de Droit canonique (c. 1544-1551). Vous trouverez le résumé de la législation canonique qui les concerne dans le *Dictionnaire pratique des Connaissances Religieuses*, au mot *Biens ecclésiastiques*, t. I, col. 837 et 838. Pour plus de détails, voyez les commentateurs de ces canons (Vermeersch, Maroto, Blat, Cocchi, etc.). Vous pourrez aussi utiliser avec profit (bien qu'écrits avant le Code) les deux ouvrages suivants : Duballet, *Traité des choses ecclésiastiques*, Oudin, 1902, p. 533 à 553, et surtout S. Many, *Praelectiones de Missâ*, Letouzey 1903, chap. V, De missis fundatis, p. 122 à 158. Les sources du droit sur cette question sont surtout : un décret de la Congrégation du Concile, du 21 juin 1625 (et les déclarations auxquelles il a donné lieu) et une constitution (*Nuper..*) d'Innocent XII, en date du 23 décembre 1697. Vous trouveriez ces documents soit dans le *Bullarium romanum*, ed. Coquelines, t. IX, p. 464-471, soit dans les *Codicis juris canonius Fontes*, du card. Gaspari, Rome, 1923, t. I, p. 509 à 518 ; soit dans Many, *op. cit.*, p. 349-367.

F. C.

II. — Ouvrages sur les paraboles

Q. — *Quels ouvrages consulter sur les paraboles évangéliques? M. Buzy n'a-t-il pas écrit sur ce sujet?*

R. — Les grands commentaires de l'Evangile (S. Jean Chrysostome, Maldonat, Fillion, Schanz, Knabenbauer, Lagange...) fournissent l'essentiel. Il existe des ouvrages spéciaux parmi lesquels nous citons les suivants :

Mgr Pichenot, *Les paraboles évangéliques*, Paris, 6, Téqui, 82, rue Bonaparte ; Grépin, *Entretiens sur les paraboles évangéliques*, Paris, 6, Bloud, rue Garancière ; Lacouture, *Paraboles évangéliques expliquées et méditées*, 2 petits volumes édités chez Retaux en 1906, actuellement chez Beauchesne, Paris, 6, 117, rue de Rennes. Ces trois auteurs se sont placés plutôt au point de vue de la piété .

L. Fonck, *Die Parabeln des Herrn im Evangelium exegetisch und praktisch erlaütert*, in-8, Rauch, Innspruk, 3e édition 1909 (bon travail, approfondi dont le titre indique le caractère; ces

dernières années il était épuisé; nous ignorons si l'auteur a donné une nouvelle édition allemande ; il existe une traduction italienne).

Jacob SCHAEFER, *Die Parabeln des Herrn in Homilien erklärt*, in-8, Herder, Fribourg-en-Brisgau, 1905.

TRENCH (protestant), *Les paraboles de Notre-Seigneur*, traduit de l'anglais, in-8, Lausanne, Imer, 1879.

B. SWETE (anglican), *The parables of the Kingdom*, in-12, Londres, Macmillan, 1921.

Le P. BUZY nous a donné une excellente *Introduction aux paraboles évangéliques*, in-12, Gabalda, 90, rue Bonaparte, Paris VI[e]. Mais le commentaire n'est pas prêt. On consultera avec fruit plusieurs articles du même auteur. *Pour commenter les paraboles évangéliques*, dans la *Revue biblique*, 1916, p. 406-422; *Enseignement parabolique*, dans la *Revue biblique*, 1917, p. 168-207; *Comment discerner la leçon principale des paraboles*, dans la *Revue pratique d'Apologétique*, 1919, t. XXVII, p. 715-738.

Voir *Revue pratique d'Apologétique*, 15 juin 1913, t. XVI, p. 478-480.

Revue des Revues

Revues anglaises (Suite)

The Month. — Septembre 1925. — Herbert ANTCLIFFE, *Jan Toorop; un artiste catholique* hollandais qui n'a pas hésité à exprimer son catholicisme même dans les peintures qui n'avaient pas un but directement religieux. — James BRODRICK, *Près du lit de mort de Bellarmin*. Derniers moments du saint. — R. H. SUTTON, *Un recueil de lettres pastorales*. Ce sont les lettres pastorales de Mgr Pierre Augustin Baines, vicaire apostolique du District occidental, précieuses pour l'histoire de cet évêque et pour l'histoire de l'Eglise catholique d'Angleterre pendant la première moitié du siècle passé (Voir novembre et décembre). — M. KENNAWAY, *Le travail des moines*.

Octobre. — *Le rosaire*. Curieux article où l'auteur, A. G. HERRING, se plaçant au point de vue de la psychologie moderne, montre que la répétition des mêmes formules, tout en méditant un autre sujet — ici les mystères — est conforme à notre nature. — Francis WOODLOCK, *Modernistes en concile*. Ces modernistes, ou mieux ces rationalistes, ce sont les membres masculins et féminins de la *Modern Churchmen's Union* (Union des ecclésiastiques modernes) qui ont tenu leur douzième réunion à Oxford en 1925. On jugera de leur mentalité par ce résumé de la conférence sur les sacrements « Le Dr Major et l'évêque

Barnes étaient d'accord sur ce point que les sacrements ont été introduits dans l'Eglise au premier siècle de son existence par les fidèles convertis du paganisme et qu'ils les ont empruntés aux religions à mystères. Ils suggérèrent que le Christ aurait été également étonné, si on lui avait dit que ses disciples utiliseraient le rite du baptême ou que le simple repas d'adieu pris avec ses amis, la nuit avant sa passion, deviendrait le sacrement de la sainte communion ou le sacrifice de la messe. La grâce sanctifiante, en tant que réalité spirituelle, n'existe pas pour le Dr Major; et il déclara nettement qu'il ne croyait pas qu'il y ait un changement dans l'âme de l'enfant baptisé, de même qu'il n'y en a aucun dans le pain et le vin qui sont consacrés. »

Novembre. — J. Desmond Gleeson, *L'Abbaye de Buckfast*, qui fut supprimée au temps d'Henri VIII et qui a été ressuscitée récemment. — K. C. Macdonald, *Les ancêtres spirituels de Shelley*. — Joseph Howard, *Les catholiques à une Université moderne*. Les catholiques, qui suivent les cours de l'Université de Liverpool, se sont groupés et ont formé une société sous le nom de *The University of Liverpool catholic Society*, et sous le patronage de saint Thomas d'Aquin et de sainte Catherine d'Alexandrie. Le but de la société est d'étudier et d'expliquer au moyen de conférences, d'écrits et de discussions, le point de vue de l'Eglise catholique dans toutes les questions d'importance générale, d'encourager les membres à coopérer aux œuvres charitables et sociales de notre temps ainsi que de développer les relations sociales catholiques. — Mortimer Standing, *Est et ouest: la différence essentielle*. « La différence fondamentale entre les civilisations de l'Europe et de l'Asie se trouve dans le fait que la première a derrière elle le moyen âge chrétien, tandis que la seconde n'a rien. »

Décembre. — Mgr Alban Goodier, archevêque de Bombay, expose *ce qu'il a vu en Palestine* dans un pèlerinage postérieur à la guerre. — James Brodrick, *La confusion* (Babel) *dans la biologie évolutionniste*. Suite et fin dans le numéro suivant. « Les nombreuses citations faites dans ces articles ont pour but de prouver qu'en dépit des affirmations confiantes de la gauche, il n'y a pas en réalité unité de sentiment sur l'évolution. Il peut être vrai, comme dit M. Cuénot, professeur à Nancy, que le transformisme est adopté presque universellement; mais cela ne prouve pas qu'il est un fait, pas plus que l'adoption générale du système astronomique de Ptolémée ne prouvait que le soleil tournât autour de la terre. » — J. G. Muddiman, *La fiction du « Bloody assizes »*, ouvrage dont il parut trois éditions en 1689, qui fut amplifié dans la suite et qui a fourni à Macaulay tous les matériaux de son histoire pour cette période. — Joseph Boyle, *Les vues d'un français*

sur l'Anglicanisme moderne. Réflexions sur l'article que le P. d'Alès a publié sur ce sujet dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique.*

Janvier 1926. — Herbert THURSTON, *Madame Blavatsky et le jubilé de la théosophie.* A l'occasion du jubilé de la société de théosophie fondée en 1875, M. A. T. Barker a publié la correspondance de Mme Blavatsky avec un des partisans de cette aventurière, M. A. D. Sinnett. Cette correspondance montre de nouveau que la fondatrice de la société était une femme sans scrupules et que son œuvre est une imposture. — Heinrich SIERP, *Vains efforts pour trouver l'unité en dehors du catholicisme.* Réflexions d'un témoin sur la conférence chrétienne universelle tenue à Stockholm du 19 au 30 août 1925. De nombreuses dénominations ayant à leur tête 600 dignitaires protestants étaient représentées à cette réunion qu'on a appelée le premier concile oecuménique protestant. Les discussions ont révélé des divergences essentielles sur le dogme et des points capitaux de morale, comme celui qu'en pays anglais on appelle *birth-control* (restriction des naissances). Un pasteur américain a osé déclarer que l'Eglise « deviendrait folle », en insistant sur les principes vieillis qui regardent la procréation dans le mariage. Un délégué australien a suggéré que la meilleure attitude serait « d'améliorer » et « de perfectionner » la vente des produits anticonceptionnels, en particulier en la retirant aux droguistes pour la réserver aux médecins. — Maurice NOETINGER, *La biographie de Richard Rolle*, un grand mystique anglais du quatorzième siècle.

Février. — Wilfrid PARSONS, *L'Eglise catholique en Amérique.* Le milieu non catholique. La position catholique. Il y a 50 ans, la population catholique s'élevait à 5.800.000. Elle est maintenant de 18.650.000, d'après une évaluation très modérée et en comptant seulement les catholiques qui fréquentent habituellement l'Eglise. Il y a maintenant aux Etats-Unis 17.284 églises et presque toutes ont été bâties depuis 50 ans. — M. CHADWICK, *Le P. Paul Gény, S. J., un apôtre de la jeunesse.* — L. E. BELLANTI, *Les écoles publiques catholiques et leur développement* (en Angleterre). — Herbert THURSTON, *Un cendrillon du cloître.* Il s'agit d'Eustochium de Padoue, religieuse du quinzième siècle dont la vie est bien étrange.

Mars. — J.-B. KRAUSS recherche quels devraient être les salaires des ouvriers. — H. GRIERSON, *Un monde de rochers* (ceux de Ploumanac'h sur la Côte rose, en Bretagne). — C.-C. MARTINDALE, *Il manque un portrait authentique de saint Louis de Gonzague*, surtout un portrait physique. — J. BRODRICK, *La petite-fille de sainte Chantal*, Madame de Sévigné, dont l'année 1926 ramène le centenaire.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. G^le D'IMP. ET D'ÉDIT., 17, RUE GARANCIÈRE.

La voie de la vérité [1]

« *Majorem horum non habeo gratiam quam ut audiam filios meos in veritate ambulare.* » Je n'ai pas de plus grande joie que d'apprendre que mes enfants marchent dans la vérité. Joan. ép. III, 4.

EMINENCE[2]
MESSIEURS,
CHERS AMIS,

L'apôtre saint Jean, arrivé à la vieillesse, *senior*, adressait ces paroles aux chrétiens de la fin du premier siècle. Elles se sont retrouvées au cours des âges sur les lèvres de plus d'un pontife et nous les entendions encore tout récemment tomber, fermes et tendres, de la bouche de notre Saint-Père le Pape Pie XI.

Sans vouloir entrer dans une actualité trop brûlante, ni descendre à des applications qu'il ne m'appartient pas d'indiquer, mais soucieux de vous donner, chers amis, comme je m'efforce de le faire au début de chaque année, la parole utile à l'heure présente, il m'a semblé qu'il serait opportun de vous rappeler, dans ses traits essentiels, la doctrine de l'Eglise sur les droits de la vérité et le devoir qui s'impose à nous de les respecter.

Ce faisant, j'espère, Eminence, répondre à vos désirs et à vos vues. Dans ces vingt-cinq années d'épiscopat qu'à la veille de votre départ pour le Congrès eucharistique de Chicago, nous avons eu la joie de célébrer avec vous, la doctrine ne fut-elle pas toujours au premier rang de vos préoccupations ? Evêque de

1. Discours prononcé à la messe du Saint-Esprit, le 3 novembre 1926, par S. Gr. Mgr Baudrillart, recteur de l'Institut catholique, membre de l'Académie française.
2. S.E. le cardinal Dubois.

Verdun, archevêque de Bourges, de Rouen, de Paris, vous avez veillé à ce qu'elle régnât ici dans son intégrité. Vous avez été le témoin bienveillant de nos efforts pour que sa souveraineté n'y connût pas d'éclipse. Vous savez qu'aujourd'hui comme hier recteur, professeurs, étudiants, donneront à votre cœur paternel, comme à celui du Pape, la consolation que réclamait de ses fils spirituels l'apôtre saint Jean : *ut audiam filios meos in veritate ambulare.*

I

Qu'est-ce donc que cette vérité dans la voie royale de laquelle nous sommes invités à marcher, cette vérité d'un si grand prix que nous la devons préférer à tout ?

Nos Saints Livres vont nous le dire; ouvrez-les; souvent dans l'Ancien Testament, presque à chaque page des psaumes[1], vous trouverez accouplés, comme deux coursiers d'un transcendant attelage, ces deux mots : *misericordia et veritas*, miséricorde et vérité; avec le pressant appel de la divine sagesse : *fili mi, misericordia et veritas te non deserant* ![2] Dans le Nouveau Testament, dans saint Paul, plus encore dans saint Jean, le mot de miséricorde, sans disparaître complètement, est souvent remplacé par le mot de charité, *in caritate et veritate*. Le sens est le même; l'association des deux termes également fréquente.

Que signifient-ils au juste ? Ils ont l'un et l'autre un sens vulgaire, d'ailleurs exact et un sens plus profond.

Miséricorde, dans le langage ordinaire, c'est la compassion pour la misère d'autrui, c'est la grâce et le pardon accordés, c'est la bonté qui octroie cette grâce et ce pardon.

Si nous nous reportons au mot hébreu que la vulgate traduit par *misericordia*, il nous sera permis de

1. Notamment dans le psaume 88.
2. Prov. III, 3.

pénétrer plus avant; miséricorde, c'est l'amour de Dieu pour l'homme, l'amour qui descend de Dieu vers l'homme; mais c'est aussi l'amour qui de l'homme remonte vers Dieu et s'étend au prochain, parce qu'il est de Dieu : *carissimi diligamus nos invicem quia caritas ex Deo est*[1]. Bien plus, c'est Dieu lui-même en tant qu'il est amour : *quoniam Deus caritas est*[2], et qui demande à l'homme de son amour : *et nos credidimus caritati*[3].

La vérité forme le pendant de la charité. Au sens vulgaire, elle est la qualité de ce qui est vrai, la conformité d'un récit avec un fait, de l'idée avec son objet; c'est un principe constant, une doctrine sans erreur. Au sens plus intime et plus haut que nous découvre la Sainte Ecriture, elle est la pensée de Dieu qui se révèle à l'homme, la pensée de Dieu que l'homme accepte et fait sienne. Elle est l'Etre vrai par excellence, l'Etre souverainement fidèle qui demande à l'homme sa fidélité, sa confiance, la ferme adhésion à sa parole, en un mot sa foi.

Miséricorde et vérité qui devaient être un jour substantiellement envoyées à l'humanité, en la personne du Verbe fait chair, forme concrète de la miséricorde et de la vérité divines, souverain amour et souveraine vérité, avides de recevoir de la créature intelligente et libre le double hommage de l'amour et de foi : « *Misit Deus misericordiam et veritatem suam*[4]. »

Miséricorde ou charité, et vérité, voilà donc les deux liens essentiels que la religion établit entre Dieu et l'homme, entre l'homme et Dieu ; ou, si vous le préférez, les deux chemins, les deux voies royales, par où Dieu vient à l'homme, par où l'homme va à Dieu, peut atteindre Dieu.

*
* *

Pourquoi cette solidarité entre deux notions, deux

1. Joan. ep. I, IV, 7.
2. *Ibid.* 8.
3. *Ibid.* 16.
4. Ps. LV, 4.

réalités, qui, à première vue, ne semblent pas le nécessaire complément l'une de l'autre ?

Parce que Dieu, auteur de notre nature, la connaît ; parce qu'il sait que miséricorde et vérité sont, dans l'ordre moral, les besoins les plus impérieux de l'homme déchu. L'homme est un être de douleur ; il souffre dans son corps et dans son cœur ; il souffre de sa déchéance, de ses faiblesses, de ses fautes ; il a besoin de pitié de miséricorde, de pardon, d'amour.

Mais c'est aussi un être d'une singulière dignité, que ne tourmentent pas seules la souffrance physique et la souffrance morale ; il a besoin de connaître, de savoir, de s'expliquer les problèmes de la vie et de la mort ; il a besoin d'idées, de croyances, de convictions pour diriger sa conduite et sa vie ; en un mot, il a besoin de vérité.

Et Dieu lui fait ces deux magnifiques aumônes ; il lui donne son cœur et sa pensée, son amour et sa vérité.

Que l'homme, dans sa liberté, accepte, il atteindra Dieu ; par l'union de l'amour et de la vérité il l'atteindra aussi complètement qu'un être fini peut atteindre l'être infini ; admirable solidarité que Bossuet a proclamée entre la connaissance qui atteint Dieu vérité et l'amour qui atteint Dieu charité.

L'homme a-t-il le droit de repousser ces deux aumônes de Dieu, de mépriser son amour, de rejeter sa pensée ? Quel blasphème et quelle folie ! Rejeter volontairement l'amour de Dieu, rejeter volontairement la pensée de Dieu, c'est l'offense faite à l'Etre suprême, c'est le péché, c'est la perte de l'âme. Comme nous devons aimer Dieu, nous devons marcher dans la vérité.

*
* *

Je le veux. Mais cette vérité, où la rencontrerons-nous ? Quel en est le contenu ? Saint Jean nous le dit et toute l'Eglise après lui. La vérité, c'est la doctrine de Jésus-Christ, de Jésus-Christ venu sur la terre pour nous faire connaître Dieu vérité, aussi bien que Dieu

charité : « *Ad hoc veni in mundum ut testimonium perhibeam veritati*[1]. »

Définition trop étroite de la vérité, m'objecterez-vous peut-être. N'y a-t-il pas d'autres vérités que les vérités religieuses qui nous font connaître Dieu, des vérités naturelles, scientifiques, historiques, vérités que nous appelons profanes, par opposition précisément aux vérités religieuses ? N'y a-t-il pas des hommes passionnés pour la conquête de ces vérités ? De ces savants que nous admirons ? De ces maîtres dont nous saluons le génie et la bonne foi ?

Oui, sans doute, en un sens. Il y a des vérités partielles qui sont des vérités et c'est quelque chose de les posséder, quelque chose même que de les chercher. Toutefois, j'ose affirmer qu'au fond il n'y a pas de vérités tout à fait profanes. Tout se rapporte à Dieu, tout conduit à Dieu, tout révèle Dieu, tout permet d'atteindre Dieu ; il suffit de suivre la route jusqu'au bout. Je vois Dieu dans la nature, je vois Dieu dans l'histoire. De telle sorte qu'atteindre la vérité, c'est bien atteindre Dieu et, si l'on n'atteint pas Dieu, c'est que l'on n'est pas dans la vérité, ou que l'on ne suit pas jusqu'au bout le chemin de la vérité. Hors de la doctrine de Jésus-Christ, on peut prendre possession de vérités partielles et c'est un bien, mais on ne peut pas prendre possession de la vérité totale, et c'est un mal.

Toute vérité a un certain rapport avec la doctrine chrétienne ; que de fois ne l'a-t-on pas démontré du haut de cette chaire ainsi que de beaucoup d'autres et c'est évident s'il s'agit de philosophie, de systèmes du monde, de faits historiques, liés à l'origine et au développement de la religion, de morale privée et de morale sociale.

Saint Jean a raison de l'affirmer, être dans la vérité, absolument parlant, c'est être dans la doctrine de Jésus-Christ, sortir de la doctrine de Jésus-Christ, c'est ne pas posséder la vérité, c'est ne pas posséder

1. Joan. XVIII, 37.

Dieu : « *Omnis qui recedit et non permanet in doctrina Christi, Deum non habet; qui permanet in doctrina, hic et Patrem et Filium habet*[1]. »

Saint Jean déclare aimer tous ceux qui sont dans la vérité ; ceux qui n'y sont pas, il les repousse avec une dureté de langage qui surprend chez cet apôtre de la charité : « *Si quis venit ad vos et hanc doctrinam non affert, nolite accipere eum in domum, nec Ave ei dixeritis.*[2] »

Qui nous donnera la doctrine de Jésus-Christ ? Saint Jean avait entendu la prédication de Jésus ; il avait reposé sa tête sur sa poitrine. Mais nous ? Mais nous ? Sans doute, nous avons l'Evangile : comment l'interpréter ?

De même que, dans son amour pour l'humanité, Jésus a voulu perpétuer sa présence parmi nous par l'Eucharistie, de même il y a voulu perpétuer l'enseignement de la vérité ; il a confié à l'Eglise le dépôt de sa doctrine ; il a institué un magistère vivant, chargé de la transmettre et de l'expliquer, magistère des évêques successeurs des apôtres, magistère du Pape, successeur de Pierre, vicaire de Jésus-Christ ; et ce magistère il l'a identifié avec le sien : « Qui vous écoute m'écoute, qui vous méprise me méprise, et celui qui me méprise méprise Celui qui m'a envoyé.[3] »

Maintenant nous tenons tous les fils.

Des principes que nous venons d'exposer vont découler nos devoirs à l'égard de la vérité, la conduite à suivre pour l'atteindre et y marcher, enfin nos devoirs à l'égard de l'Eglise maîtresse de vérité.

1. Ep. II, 9.
2. Ep. II, 10.
3. Luc, X, 16.

II[1]

Vous êtes ici dans une université catholique pour marcher et grandir dans la connaissance et dans l'amour de la vérité que vous avez reçue de vos familles, de vos maîtres, des maisons chrétiennes où vous avez été élevés.

Vous devez cultiver les vérités profanes, — profanes au sens que j'ai indiqué, — afin de vous mettre en état de jouer votre rôle dans le monde, de gagner votre vie, de remplir des fonctions. Pour acquérir ces vérités, vous trouvez ici des maîtres dignes de votre confiance qui vous serviront de guides. Ils vous les enseigneront dans leurs rapports avec la doctrine chrétienne et c'est en cela qu'ils se différencient d'autres maîtres.

Surtout vous devez croître dans la connaissance de la doctrine chrétienne elle-même et vous rendre compte de ses relations avec les autres disciplines de l'esprit : ainsi votre pensée sera homogène et sans contradictions.

Quelle sera pour vous la marche à suivre ?

Un premier devoir et une première condition se dressent devant vous : il vous est demandé d'*avoir le goût de la vérité et la sincère volonté de l'atteindre.*

Ce goût et cette volonté sont-ils vôtres ?

Le goût ? Oui, je le crois. Nous, vos aînés, nous avons connu une génération de dilettantes, puis nous avons vécu au milieu de jeunes hommes qui se complaisaient à des aspirations, nobles sans doute, mais vagues et flottantes, à qui faisait horreur la précision des dogmes, même quand ils prétendaient adhérer à l'Evangile.

La jeunesse d'aujourd'hui compte encore assurément des esprits sceptiques, anarchiques, invertébrés.

Cependant, de la plupart d'entre vous nous pou-

1. Quelques-unes des idées que nous abordons dans cette seconde partie ont été traitées avec des développements aussi amples que judicieux dans le livre premier du beau livre de Mgr Paulot, vicaire général de Reims : *L'esprit de sagesse* (chez Desclée). Nous en recommandons vivement la lecture.

vons affirmer que vous vous souciez des questions sérieuses, que vous croyez qu'en toutes matières il existe des principes dont on ne peut s'écarter sans errer, que vous avez enfin le courage de vos convictions, la résolution de les faire respecter, voire de les propager.

De tout cela, vous méritez d'être félicités.

Toutefois ces dispositions, pour excellentes qu'elles soient, n'écartent pas de vous toute chance d'erreur.

Pour éviter l'erreur et parvenir à la vérité, il faut premièrement voir où est la vérité et secondement vouloir sincèrement l'atteindre. A quoi vous conduira cette qualité maîtresse qui a nom la droiture de l'esprit : *Spiritum rectum innova in me Deus !* Bossuet caractérise bien cette disposition quand il écrit qu'il convient de se tourner vers la vérité et que se tourner vers la vérité, c'est en fin de compte *vouloir l'entendre*[1].

Oui, vouloir l'entendre. Et c'est précisément ce qui n'est pas le fait de tous. Combien ne cherchent pas la vérité là où elle est et se refusent à la voir telle qu'elle est ! La vérité qu'ils aiment et qu'ils veulent, ce n'est pas la vérité, c'est leur vérité, celle qu'ils se sont forgée. Etrange aberration !

Vouloir sincèrement atteindre la vérité là où elle est et telle qu'elle est, premier devoir et première condition, *second devoir et seconde condition : le vouloir efficacement et fortement.* C'est-à-dire nous obliger à *un effort intellectuel*, vraiment *personnel.* Oui, des maîtres nous proposeront la vérité ; il est juste et il nous est profitable de les écouter avec docilité ; mais la docilité ne suffit pas. Avec beaucoup de raison, Saint Bonaventure nous rappelle que c'est à la sueur de notre front que nous arriverons à connaître la vérité, à l'aimer une fois connue, à la proposer aux autres, une fois connue et aimée. Demandez-le à vos maîtres eux-mêmes, à tous ceux dont le tra-

1. Connaissance de Dieu et de soi-même, ch. IV, 10.

vail intellectuel est la vie. Lacordaire disait de l'écrivain qu'il doit se crucifier à sa plume. Notre labeur est notre croix. Sans ce labeur qui tend tous les ressorts de notre esprit, nous ne nous incorporerons pas la vérité ; elle demeurera à la superficie de notre intelligence et n'aura que peu d'action sur nous.

Enfin pour atteindre la vérité, je dis la vérité intégrale, *une troisième condition s'impose, troisième devoir à l'égard de la vérité* : apporter à la recherche du vrai certaines *dispositions morales.*

Je le sais, cette prétention a scandalisé la plupart des hommes du siècle précédent ; elle scandalise encore beaucoup de nos contemporains. La science pour la science, clament-ils, aussi bien que l'art pour l'art. S'il y a une vérité, comment pour l'atteindre serait-il nécessaire d'autre chose que du bon usage de la raison ? Laissons de côté ces dispositions morales qui jetteraient de faux poids dans la balance et n'aboutiraient qu'à adultérer notre jugement !

A la rigueur pourrions-nous admettre cette thèse, si la vérité que nous cherchons à atteindre n'était qu'un axiome abstrait, sans rapport avec la vie. Mais la vérité, telle qu'avec Saint Jean et toute la tradition chrétienne nous l'avons définie, n'est nullement un axiome abstrait. En elle-même, elle est la suprême réalité vivante. En tant qu'elle nous atteint, elle détermine la règle de notre vie. Elle va d'un vivant à un vivant et donc participe aux conditions de la vie. Dans la réalité de l'Etre divin, elle ne fait qu'un avec le Souverain Bien, objet de notre amour. Dans la réalité de notre vie, elle ne se sépare pas, tout en s'en distinguant, du bien moral que nous avons le devoir d'accomplir.

C'est pourquoi la recherche de la vérité intégrale ne saurait être purement spéculative. Quand elle veut l'être, suivant le mot justement célèbre de Bossuet, elle demeure stérile.

Stérile en ce sens qu'elle n'atteint pas le but : la concupiscence, les mauvaises passions nous détour-

nent du vrai, en nous rendant odieuses les conséquences du vrai. Nous ne voulons pas voir, nous craignons de voir ; finalement nous ne voyons pas.

*
* *

Regardons-les donc bien en face ces dispositions morales si redoutées.

J'en découvre trois principales.

La *première*, c'est l'*acceptation sincère et pour nous-mêmes de cette solidarité entre la vérité et le bien moral.*

Je dis pour nous-mêmes, car c'est par nous que nous devons commencer. La plupart des jeunes gens ne demandent pas mieux que d'être apôtres, les apôtres d'autrui. Et comme ils sont logiques, comme nous sommes tous logiques, quand il s'agit des autres ! Avec quelle rigueur nous leur demandons de mettre leur vie d'accord avec leurs principes ! Et nous ? Oui, et nous ? Sommes-nous dignes d'être des apôtres ? Possédons-nous un bagage suffisant de vérité et de vertu ?

La sagesse la plus élémentaire veut que nous possédions avant de donner. A votre âge, c'est le temps d'acquérir. Mgr d'Hulst, dans une de ses lettres, use à ce sujet d'une comparaison assez pittoresque : « La vache qui broute ne songe qu'à satisfaire son appétit ; sans le savoir, elle se fait du lait qui nourrira d'autres êtres[1]. »

En termes plus nobles, Saint Thomas avait donné un conseil analogue : Voulez-vous être apôtre ? Commencez par contempler, puis vous communiquerez aux autres ce que vous aurez contemplé : *contemplari et contemplata aliis tradere.*

Si la jeunesse étudiante acceptait cette discipline, avec quelle force elle entrerait dans la vie ! Malheureusement la plupart préfèrent à l'obscure et lente préparation morale et intellectuelle l'action immédiate ; ils s'y lancent avant d'avoir assez appris, as-

1. Lettre adressée à M. l'abbé Paulot.

sez réfléchi ; de là, tant de faux pas, ou du moins de pas inutiles.

La seconde disposition morale que nous tenons pour nécessaire, c'est *l'esprit de prudence et de modération*. Thèse encore médiocrement populaire, je ne me le dissimule pas. N'est-ce point la gloire de notre esprit que de pouvoir tout oser, que de tout soumettre à son jugement ? Qui donc a le droit de lui dire : tu n'iras pas plus loin ! Et pourtant tous les esprits ne sont pas de même force, toutes les intelligences de même envergure.

Pour nous tenir plus près de la réalité quotidienne, combien, même parmi les jeunes gens chrétiens, n'estiment pas qu'ils peuvent impunément tout lire et tout entendre, qu'ils ne subiront pas l'influence de tel livre, ou de tel maître ; que leur raison est assez vigoureuse, leur foi assez solidement trempée pour ne rien craindre ? Ils sont eux. Non, mes amis, vous-même vous le serez, vous ne l'êtes pas encore tout à fait ; à jouer avec le feu, vous risquez d'être brûlés.

Et ceci m'amène à la troisième disposition morale qu'il convient d'apporter à la recherche de la vérité, si on veut réellement l'atteindre ; disposition dont le nom seul suscite les plus vives répugnances, quand ce n'est pas la révolte ; elle s'appelle *l'esprit de dépendance*.

Dépendance oui. D'abord *dépendance vis-à-vis du dehors*. La vérité nous vient du dehors et elle s'impose à nous ; Bossuet analyse admirablement ce processus : la vérité existe en dehors de nous ; notre nature est faite de telle sorte qu'elle peut en recevoir l'impression et s'y conformer ; elle peut l'entendre et l'accepter.

Prétendre que la vérité sort de notre fond, que nous pouvons la créer, c'est l'erreur par excellence de l'époque moderne.

Mais aussi *dépendance à l'égard d'une autorité*. Cette autorité ne peut dériver que de celle de Jésus-Christ. Elle réside dans l'Eglise fondée par Lui et conservatrice de sa doctrine, ainsi que je vous l'ai dit

à la fin de la première partie de ce discours. Si l'Eglise a reçu le dépôt de la doctrine, elle a autorité pour nous le transmettre, pour nous l'expliquer, pour nous en indiquer les applications, au cours des âges et des événements.

Telle est en effet la doctrine catholique ; en dehors de ce principe, il n'y a que l'autonomie absolue de la conscience et le sens individuel, auxquels se réfèrent les protestants et les libres-penseurs.

Gardons-nous, nous catholiques, de céder en fait à cette tendance contre laquelle nous protestons en théorie.

Au sens individuel, l'Eglise oppose le *sens catholique*[1]. Ce sens réside bien dans notre conscience, mais il n'a rien de commun avec l'expérience intime, avec l'intuition du cœur, que prônaient naguère les modernistes. C'est un instinct de notre conscience et de notre raison, instruites et bien formées, qui nous incline de prime abord à penser, comme la masse des fidèles, à sentir comme l'Eglise et avec l'Eglise, à reconnaître du premier coup pour la vraie lumière le flambeau qu'elle présente à nos yeux. En dernière analyse, c'est la rectitude spontanée du jugement catholique.

L'objet du sens catholique est double : la foi et la discipline.

S'agit-il de la foi, il sait ce que nous devons croire : là même où ne sont point encore intervenues les définitions de l'Eglise, il voit sans hésitation ce qu'il est prudent de croire ; il devine les solutions auxquelles s'arrêtera l'autorité dogmatique ; ce qu'il est permis de croire, il l'accueille avec faveur, mais sans prétendre l'imposer.

S'agit-il de discipline ? Même quand l'Eglise ne commande pas, il suffit que de l'autorité viennent des exhortations, des conseils, des directions, le sens catholique penche sans peine du côté de l'obéissance et il est dans la vérité. On l'a dit très justement : quand

1. Sur le *Sens catholique*, cf. mon article dans la *Revue apologétique* du 1er mars 1924.

la citadelle n'a plus son mur et son avant-mur, elle est bien menacée. Qui déclare qu'il n'obéira qu'à un commandement formel n'est pas loin de désobéir.

Cette dépendance ne doit pas être acceptée de mauvaise grâce, ni accompagnée de protestations manifestées ou secrètes. Dans l'âme d'un véritable enfant de l'Eglise, elle revêt la forme de la piété filiale.

Le saint pape Pie X nous l'affirme en d'admirables paroles qu'il adressait en 1912 à un groupe de prêtres[1] et qui valent pour toutes les époques : « Quand on aime le Pape, on ne discute pas sur ce qu'il ordonne ou exige, ni jusqu'où doit aller l'obéissance, ni en quelles choses on doit obéir; quand on aime le Pape, on ne dit pas qu'il n'a pas parlé assez clairement, comme s'il était obligé de redire à l'oreille de chacun la vérité qu'il a tant de fois clairement exprimée, non seulement de vive voix, mais par des lettres et d'autres documents publics ; on ne met pas en doute ses ordres, sous le prétexte, familier à ceux qui ne veulent pas obéir, que ce n'est pas le Pape qui commande, mais son entourage ; on ne limite pas le terrain sur lequel il peut et doit exercer son autorité ; on ne préfère pas à l'autorité du Pape celle d'autres personnes, si doctes soient-elles, qui ne pensent pas comme le Pape ; car ces personnes, si elles sont doctes, ne sont pas saintes. »

Aimez vraiment le Pape ; vous lui obéirez sans peine et sans réserve.

*
* *

Mes chers amis, voici la doctrine intégralement exposée et telles sont ses exigences. Exigences bien dures parfois, me direz-vous ; *durus est hic sermo.*

Il est vrai, et le Pape, quand il lui arrive de réclamer d'âmes sincères de tels sacrifices, se rend compte de ce qu'elles auront à souffrir.

1. Aux membres de l'Union apostolique, 18 novembre 1912; dans *le Canoniste contemporain*, 1913, p. 39; cité par Mgr Paulot, p. 112.

Il y a peu de jours à Rome, le pape Pie XI recevait les familles de ces martyrs de Septembre 1792 qu'il venait d'élever, en récompense de leur fidélité héroïque, aux honneurs des autels. Et voici qu'après avoir loué cet héroïsme et cette sainteté, tout à coup, sans craindre d'étonner ses auditeurs, il osa appliquer ce terme si fort de martyre à l'acceptation de sacrifices bien éloignés de la mort et de la mort violente.

Il parla du martyre de l'obéissance ; de l'obéissance qui peut exiger le sacrifice de tous nos intérêts, de tous nos biens, comme il advint au clergé de France en 1906 et qui engendre la souffrance de privations quotidiennes ; de l'obéissance qui peut réclamer encore, ainsi qu'il est tant de fois advenu au cours de l'histoire, le sacrifice total ou partiel d'une cause, ou d'une idée qui nous furent chères.

Mais le Pape parla aussi du martyre du commandement. A cette occasion, il rappela avec émotion l'intime et poignante souffrance de ces généraux qui, si souvent, pendant la dernière guerre, durent envoyer successivement sous l'implacable averse de la mitraille, des milliers et des milliers de jeunes gens, sans autre consigne que celle-ci : Tenez jusqu'à la mort !

Ne pas reculer devant ce mot : le martyre du commandement et recourir à une telle comparaison ! N'était-ce pas déclarer éloquemment ce qu'il en coûte au Pape de donner certains ordres, mais aussi proclamer le caractère impérieux du devoir qui lui incombe de sauvegarder en tous temps l'intégrité de la doctrine.

Tous ici, mes chers amis, nous comprendrons que si le Pape a la mission de sauvegarder la doctrine, nous avons nous le devoir de lui rester fidèle en toutes circonstances.

Les murs mêmes de cette église, de ce couvent, de ce jardin, nous crient bien haut ce devoir.

Ecclésiastiques, vous penserez à ces évêques, à ces prêtres, à ces religieux qui, sans hésiter, la joie mê-

me dans le cœur, ont versé leur sang pour la vérité catholique et pour le Pape, allant au martyre comme à des noces.

Et vous, chers étudiants laïques, vous tournerez volontiers vos regards vers cet admirable comte de Valfons, un officier qui avait bien servi sa patrie et son roi. Plutôt que de prêter à la Constitution un serment qu'il tenait pour coupable, puisque la Constitution renfermait des articles contraires à la hiérarchie catholique, il avait brisé son épée. Rien pourtant ne l'obligeait à s'exposer à la mort avec les prêtres réfractaires que l'on enfermait aux Carmes. Son âme vaillante et chrétienne envia leur sort. A ceux qui l'interrogeaient au tribunal, il ne fit d'autre réponse, sinon « qu'il était catholique, apostolique et romain et qu'il voulait souffrir pour la religion ». Non content de souffrir, il donna sa vie.

Dieu nous demandera-t-il un jour de rudes sacrifices ? Nous l'ignorons. Mais nous savons que, si jamais ils devaient se présenter à nous, nous ne serions de force à les accepter que, si dès notre jeunesse et pour toujours, nous avons pris la résolution et contracté l'habitude de marcher coûte que coûte dans la voie de la vérité qui est aussi celle de l'amour divin : *veritatem facientes in caritate . Amen !*

1. Ephes. IV, 15.

« Qu'est-ce que la Mystique» ?[1]

Les *Cahiers de la Nouvelle Journée*, qui ont succédé à la *Revue* du même nom, sont l'organe d'un groupe d'écrivains qui reconnaissent pour maîtres en philosophie religieuse M. Maurice Blondel et le P. Laberthonnière. L'orientation de ce périodique est, avec plus de modération et de tenue, la même que celle des *Annales de Philosophie chrétienne*. M. Paul Archambault, secrétaire de rédaction à la *Revue* que remplacent les *Cahiers* (sinon aux *Cahiers* eux-mêmes), ne cherche pas à le dissimuler. Pour lui, la philosophie de l'action est « une philosophie privilégiée, merveilleusement adaptée aux exigences de la pensée moderne, authentiquement traditionnelle cependant dans ses origines premières »[2]. Si on l'en croit, dans l' « interminable polémique » que cette philosophie a soulevée, toujours « la pensée de M. Blondel était amenée à se préciser et à s'enrichir de la manière la plus heureuse », tandis que ses adversaires, « en multipliant leurs attaques, ne prouvaient souvent que le désarroi et l'équivoque de leur propre pensée »[3]. Toutes les objections formulées contre la doctrine blondélienne sont donc écartées, — sans réponse bien entendu, — par M. P. Archambault. Les rapprochements faits entre elle et celles que vise l'Encyclique *Pascendi* ne lui disent rien. Même les condamnations expresses, nominales, portées par l'Eglise, ne l'effraient nullement: pas plus celle des *Annales de Philosophie chrétienne*, où la doctrine de l'action avait été si vivement défendue, que celle des livres du P. Laberthonnière. Et il proclame avec crânerie sa fidélité persistante à ce dernier. « *Les Essais de philosophie religieuse* [à l'Index] ont constitué, dit-il, pour maint jeune homme de ma génération, l'initiation décisive : le courage, s'il y en a, ne me coûte pas de le dire, et l'ingratitude me serait odieuse de le dissimuler. Plus un homme a souffert pour ses idées, plus la fidélité s'impose à ceux qui l'ont entouré aux jours de l'allègre labeur et

1. *Cahiers de la Nouvelle Journée*, n° 3. — Le chroniqueur chargé habituellement, dans la *Revue Apologétique*, de la recension des ouvrages sur la Mystique, le P. A. Hamon, me prie de le suppléer aujourd'hui pour l'étude ce Cahier, dont le contenu, en dépit du titre, lui a semblé un peu en dehors de son objet spécial.

2. *Le témoignage d'une génération*, 2e Cahier de la Nouvelle Journée, p. 197.

3. *Ibid.*, p. 202.

continuent à vivre de lui aux jours du douloureux silence »[1]. On voit qu'aux *Cahiers*, « la philosophie de l'action » est placée au-dessus de bien des choses... Je ne jugerai pas cette attitude : ce serait sans doute superflu. Mais il importait de la signaler.

Telle est donc l'atmosphère où vient d'être posé le problème de la mystique. Pour comprendre les solutions qui y ont été données, il est bon de savoir dans quel esprit, en fonction de quels principes, il a été étudié. Quand on considère telles théories particulières de l'école qui nous occupe, il faut toujours se souvenir de la philosophie dont elles ne sont qu'une dépendance et une application ; autrement on en prend une vue inexacte : ceci vaut pour la mystique comme pour l'apologétique[2].

Nous examinerons surtout le premier article du recueil, qui, par son étendue, la signature qu'il porte, et la place de tête qu'il tient, apparaît comme le plus important. Nous dirons ensuite quelques mots des autres.

I. Dans son étude sur *le Problème de la Mystique*, M. Blondel se demande ce que l'intelligence naturelle et la philosophie ont à en dire. Et cette recherche l'induit fréquemment à s'occuper de philosophie plutôt que de mystique. Il y trouve l'occasion de défendre ses opinions bien connues sur la connaissance, l'action, etc., et de reprendre ses polémiques coutumières contre les doctrines adverses.

L'article comprend deux parties : la première, négative, où se trouvent critiquées à peu près toutes les conceptions que l'on peut se faire de la mystique ; la seconde, positive et constructive, où l'auteur propose ses idées sur les rapports de la mystique avec la raison.

A). — La première partie n'est pas la meilleure. L'auteur semble en avoir eu le sentiment, lorsqu'il nous invite à en passer au besoin 20 pages, sauf à y revenir ensuite[3]. La forme même du morceau est peu agréable. M. Blondel, qui déplore éloquemment les ravages de l'abstraction, s'aperçoit-il de ceux qu'elle fait chez lui ? Est-ce pour avoir blasphémé ce procédé naturel de l'esprit humain que sa pensée est condamnée à en porter le poids plus que toute autre et avec si peu d'aisance, à demeurer enveloppée,

1. *Ibid.*, p. 202, 203.
2. Voir J. de Tonquédec, *Immanence*, Préface, p. III, IV, 9 et *Dictionnaire Apologétique*, au mot *Miracle*, col. 532.
3. P. 21, note 2.

comme d'une robe de Nessus, d'un si rugueux tissu de termes abstraits[1]?... Je ne relève pas le ton de la discussion, qui est souvent celui auquel M. Blondel nous a accoutumés dès ses premiers écrits[2].

Un défaut plus grave est la méthode de discussion employée, et avouée, par l'auteur. Il modifie, nous dit-il, « les doctrines historiquement soutenues » et les réduit à l'état d' « épures », « afin d'éviter des hybridations logiquement inadmissibles » et des « compromis trop fréquents[3] ». Cette déclaration est suivie de quantité de textes guillemetés, « emprunts textuels », nous dit-on, et qui cependant ne doivent pas « être rapportés à tels ou tels écrivains[4] ». Précaution singulière et qui rend l'attitude de l'auteur quelque peu équivoque. Car, en effet, de deux choses l'une. Ou bien ces thèses, telles qu'on les présente, n'ont été soutenues par personne : et alors, quel intérêt offre cette polémique ? N'est-ce pas construire les moulins à vent contre lesquels on partira en guerre ? Ou bien elles ont été soutenues en fait. Et alors pourquoi ne pas le dire ouvertement ? Pourquoi se ménager cette porte de sortie, permettant de s'esquiver devant quiconque se plaindrait d'une « épuration » trop vigoureuse ? Sans doute il est légitime et utile de montrer où conduisent les doctrines « historiquement soutenues », même et surtout si leurs tenants ont la vue trop courte ou trop confuse pour s'en apercevoir. A ceux qui courent sur une pente, au bas de laquelle il y a un précipice caché, à ceux qui caressent des prémisses grosses de conséquences qu'ils abhorrent, c'est charité de crier : Gare ! Encore, pour rendre consciente de soi une pensée qui s'ignore et susciter en elle les « redressements salutaires », ne faut-il pas commencer

1. Veut-on un spécimen de ces amalgames de termes ? Voici une phrase : « Incommensurabilité qui est une relation, sans doute impénétrable en elle-même, mais non absolument inintelligible, et partiellement rationnelle encore, comme *cadre* pour ainsi dire, malgré ce qu'il y a de supra-rationnel, d'imprévisible, d'inaccessible en son contenu. » P. 46.

2. Ne nous lassons pas de corriger à ce propos une erreur que l'on ne se lasse pas de reproduire. Quand les amis de M. Blondel s'en vont répétant que cette acidité ne se développa chez lui qu'à la longue, par l'effet de « polémiques irritantes et souvent injustes », ils nous content une pieuse légende : la *Lettre sur l'Apologétique*, qui contient, sur les théologiens et philosophes catholiques, quelques-unes des lignes les plus désobligeantes que M. Blondel ait jamais écrites, est antérieure aux polémiques — et précisément les amorce. (Cf. mon livre *Immanence*, p. x).

3. P. 21, note 1.

4. *Ibid.*

par la mutiler arbitrairement. Le biologiste ne prouve l'existence de cas tératologiques qu'en présentant des monstres réels, et non pas en les fabriquant. Des déformations artificielles les multiplieraient en vérité trop facilement[1].

Mais nous n'avons pas ici à nous substituer aux écrivains dont M. Blondel cite les textes en les arrangeant. A eux de se reconnaître, s'ils le peuvent, et de se défendre, s'ils le jugent à propos[2]. Au contraire, la doctrine thomiste nous intéresse. Or, dans le *Problème de la mystique*, au-dessus des assertions particulières imputées à tel ou tel, elle apparaît comme une cible vers laquelle convergent tous les traits. On la reconnaîtra en particulier dans nombre de passages du n° 4 de la Ire Partie : l'esprit humain orienté d'abord vers la connaissance des choses matérielles, les idées fabriquées par abstraction des données sensibles, l' « essence »[3] des corps, objet propre de l'intelligence notionnelle : tout cela, devant quoi M. Blondel s'exclame en interjections ironiques[4], est incontestablement aristotélicien et thomiste.

Mais M. Blondel argumente contre ces thèses en les prenant à l'état isolé, comme si elles impliquaient l'oubli ou la négation de tout ce qu'elles ne disent pas formellement, comme si elles constituaient, à elles seules, une doctrine complète de la connaissance. Ce qu'il voile ou supprime du thomisme, dans son exposé, ce sont des parties vives,

1. P. 31, 34, 35. M. Blondel cite des opinions étranges : « Ce qu'il y a d'immatérialisé par la pensée » humaine serait identique à ce qui est « présent à la science divine ». Le Christ n'aurait point possédé « la science de l'individuel », mais seulement des notions générales... Et il combat vigoureusement ces insanités sur lesquelles, paraît-il, « *on* insiste », et qu' « *on* veut » nous faire admettre...

2. Au § 5, c'est évidemment M. Maritain qui est visé. Il a repoussé, non sans dédain, dans une courte note des *Chroniques* du « Roseau d'or » (1er numéro) les fantaisies théologico-politiques, que M. Blondel lui imputait. Au § 4, quelques lignes font penser à *La Saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques*, par le P. Gabriel Picard. M. Blondel écrit, en effet, p. 24 et 25 : « L'on en vient à assimiler, « comme procédés identiques, la connaissance de l'âme par l'introspection psychologique et l'expérience de Dieu par une expérience absolument personnelle et incommunicable... connaissance... éminemment métaphysique... ». Le P. Picard avait écrit de son côté : « Cette présence ontologique de Dieu produit au fond de notre âme une connaissance expérimentale immédiate, analogue à la conscience du moi. » P. 55.

3. J'ai déjà indiqué à plusieurs reprises, le contre-sens commis par M. Blondel dans l'interprétation de ce mot. Cf. *Immanence* : Appendice I ; *Bulletin thomiste* (annexé à la *Revue thomiste*), septembre 1924, p. 118. M. Maritain l'a fait également (*Revue de Philosophie* 1923, p. 355 note).

4. Par exemple, p. 25, note.

des organes profonds, intimement liés au reste, qui n'en peut être séparé que par une brutale chirurgie. Voici, par exemple, l'une des « thèses » qu'il attaque : « *En tout état de cause et en toute forme de connaissance*, « nous ne nous abouchons avec le réel que par le moyen d'idées abstraites des choses sensibles[1] ». M. Blondel lit saint Thomas, nous dit-il ; il lit aussi « les manuels », puisqu'il s'en prend à eux perpétuellement. Dans toutes ces lectures n'a-t-il pas aperçu que, non seulement saint Thomas, mais la masse de ceux qui le suivent, et, je pense, l'enseignement commun du thomisme, tel qu'il est dispensé dans nos séminaires, mentionnent, à côté de la pensée abstraite, certains faits de conscience immédiate, où l'âme intellective s'appréhende elle-même dans ses actes, et, jusque dans son retour sur l'expérience sensible et sa connaissance de l'individu matériel, se sert d'un intermédiaire psychologique et spirituel, qui est encore l'une de ses propres opérations? Oui, la connaissance abstraite, celle qui analyse et définit, s'appuie tout entière au sensible, mais le thomisme enseigne de façon fort explicite qu'elle n'est pas la seule. Cette partie de la doctrine n'est pas adventice, empruntée de l'extérieur pour boucher un trou dans la construction ; elle n'est pas incohérente à l'égard des autres, et pour voir comment elle s'harmonise avec elles, les conditionne et se trouve conditionnée par elles, il n'est que d'ouvrir saint Thomas ou quelqu'un de ses commentateurs. Alors pourquoi faire comme si elle n'existait pas ? C'est une chose de dire que tout l'édifice de la science abstraite et tout l'organisme conceptuel repose sur la perception sensible : c'en est une autre de dire que cette perception soit la seule qui nous mette en rapport avec le réel.

Ainsi le recours à la philosophie de l'action, qui ne s'imposait que grâce à l'insuffisance démontrée des autres, cesse-t-il d'apparaître nécessaire. En dehors d'elle, nous apercevons un substratum naturel pour les faits mystiques, beaucoup plus large que les « épures » de M. Blondel ne l'auraient laissé soupçonner, et dont les diverses théories orthodoxes de la mystique utilisent l'une ou l'autre partie. Je n'ai pas ici à me prononcer entre elles. Pour les unes, la contemplation surnaturelle s'articulera sur la

1. P. 21. C'est moi qui souligne. Les mots en italique sont *ajoutés* par M. Blondel à la citation textuelle qu'il fait, et qui est imprimée ici en romaine.

connaissance que l'esprit a naturellement de ce qui se passe en lui ; pour les autres, elle se sert d'idées, acquises ou infuses, mais toujours illuminées d'une clarté supérieure ; pour d'autres encore, c'est la présence réelle de Dieu dans l'âme juste, exprimée par les Livres Saints en idées ou en images, qui devient sensible au mystique, etc. Mais toutes ces théories naissent à un endroit ou à l'autre du terrain décrit. Nous ne voyons pas que les efforts dialectiques un peu confus de M. Blondel réussissent à en détacher ou à en stériliser la moindre parcelle, ni, au contraire, à l'élargir. L'auteur de l'*Action* niera-t-il que notre système conceptuel ait pour fondement la perception sensible ? Ce serait nier l'évidence. Pour rendre notre foi plus céleste, plus divine, la purgera-t-il de tous ces concepts à travers lesquels on voit se jouer des images physiques : *genitum, non factum, consubtantialem Patri... qui descendit de cœlis*[1] ? Ce serait le cas de répéter le mot, un peu dur, de Pascal : « Qui veut faire l'ange... ». M. Blondel arrivera-t-il du moins à immuniser les divers états mystiques contre toute infiltration de ces éléments conceptuels représentés comme impurs[2] ? En présence des témoignages des mystiques et de l'opinion des docteurs, ce serait une gageure. Enfin découvrira-t-il, dans l'ordre naturel, quelque intuition différente de celles des phénomènes extérieurs ou des actes du sujet, et qui nous ferait pénétrer, par exemple, dans « l'âme des êtres », « étreindre cet *individuum ineffabile* » différent de nous[3] ? Nous attendons avec curiosité ces découvertes.

La polémique de M. Blondel ne rejoint pas véritablement, cette fois encore, les philosophies contre lesquelles il batailie, depuis trente ans et plus, avec un acharnement digne d'une meilleure cause. Et si maintenant, par une volte-face assez pittoresque, il arbore, pour les combattre, la cocarde thomiste, cela ne change guère le fond des choses. Visiblement, M. Blondel n'a étudié saint Thomas qu'à travers ces « pénétrants interprètes » qui, l'accusant de naïveté et d'illogisme, se flattent de le dépasser, ou qui, le tirant pour l'amener au contact de la pensée moderne, le disloquent. Ayant adopté, dès le début de sa

1. P. 22, 24.
2. Ces concepts (en dehors du cas de révélation) ne font point apercevoir aux mystiques d'autres objets que ceux de la foi : *non alia sed aliter*. On ne s'explique pas l'erreur de M. Blondel sur ce point. P. 24.
3. P. 47, note. Cf. p. 22.

carrière philosophique, à l'égard d'enseignements formels et capitaux du Docteur Angélique, des positions antagonistes qu'il ne veut pas lâcher, M. Blondel peut bien se flatter de retrouver, dans les *Sommes*, « l'esprit » sous les formules : cet esprit qu'il recherche, et « retrouve » en effet, c'est le sien propre... Le « libre » traitement qu'il inflige à saint Thomas comporte beaucoup plus de désinvolture et infiniment moins de compétence que « celui que certains jansénistes ont fait subir à saint Augustin[1] ».

B). — Mais toutes ces discussions philosophiques, toutes ces réfutations, qui remplissent la plus grande partie de l'article, n'ont qu'un but : nous introduire à la connaissance positive du fait mystique. Ici, M. Blondel présente des réflexions intéressantes, que nous résumerons tout à l'heure.

Mais entre elles et la partie négative qui les introduit subsiste une lacune. L'auteur ne nous dit nulle part, de façon précise, comment il conçoit le fait mystique. « Ni exaltation sensible, écrit-il, ni faits pathologiques, ni contact de l'essence divine, ni idées infuses, ni réalité déjà céleste et vision béatifique[2]. » C'est fort bien, mais toute négation laisse le sujet indéterminé... Ce ne sont d'ailleurs pas les seules idées infuses[3] qui se trouvent exclues ; nous avons vu comment toutes les idées abstraites le sont pareillement. L'interdit atteint, d'autre part, les expériences analogues à celles de la conscience ordinaire[4]. Alors que reste-t-il pour constituer le fait mystique dans son essence ? Si aucune idée de Dieu n'y pénètre, et non plus aucune conscience des opérations divines dans l'âme, comment n'est-il pas l'appréhension directe et le contact même de Dieu ?... Les négations de M. Blondel sont catégori-

1. P. 23, note 1. — A la vérité, je remarque, dans *Le Problème de la mystique*, à propos de la valeur des connaissances abstraites, quelques formules plus acceptables que celles de jadis. M. Blondel ne répète plus les mots sacrilèges : « Vaines, fausses, idolâtriques ». De même, il atténue notablement la rudesse de certaine thèse de l'*Action* sur l'impossibilité de rien connaître sans passer par Dieu (pp. 48 à 50). C'est un progrès. Dieu veuille qu'il reste acquis ! que quelque flottement nouveau d'une pensée que j'aperçois, depuis que je l'étudie, toujours incertaine et mouvante, ne vienne pas demain le remettre en question ! Dans une étude récente (*Le Procès de l'Intelligence*, 1922), des mots plus respectueux recouvraient une pensée à peine améliorée. (Voir ma recension : *Bulletin thomiste*, sept 1924.)

2. P. 59.

3. La plupart des théoriciens de la mystique les admettent, au moins pour certains cas.

4. Cf. ici, p. 211, note 2.

ques, péremptoires ; à les écouter, on attendrait une contre-partie positive, non moins nette, que, pour ma part, je n'aperçois pas bien[1].

Les caractères que l'auteur attribue au fait mystique ne suffisent pas en effet à le différencier des autres. Que, par exemple, il constitue un gain, une richesse, un afflux de vie pour l'individu[2], ceci lui est commun avec le surnaturel simple, et même avec tout ce qu'il y a de bon dans le naturel. — Et s'il est lui-même « déterminé », par ses antécédents et ses entours, comme tout fait quelconque, si l'on ne peut arriver à le spécifier par aucun trait « physique, physiologique et psychique », au sens, non pas « positiviste » — ce qui impliquerait une métaphysique, — mais positif « et expérimental[3] » — ce qui n'implique qu'une constatation —; s'il y a inconvénient à le doter d'aucun caractère extraordinaire et « préternaturel[4] », et par quoi le distinguera-t-on des faits ordinaires de la vie mentale et morale? On reconnaît ici le postulat déterministe, que M. Blondel accepte docilement et qu'il applique ailleurs à la conception du miracle[5] : « Certains [phénomènes] pourront, à parler indûment le langage des apparences, être qualifiés d'anormaux, quoique tous, au fond, soient supposés également déterminés dans un complexus continu[6]. » Pourquoi cette supposition *a priori* ? Elle est toute gratuite, et ruine l'idée même du fait mystique aussi sûrement que celle du miracle. L'un comme l'autre n'est concevable que comme une intervention extraordinaire de Dieu, qui laisse de côté, pour un temps et dans une mesure variable, le concours des causes secondes. Si les déterministes, et ceux qui se mettent à leur suite, déclarent *inintelligible* un phénomène dont ses pareils et ses voisins ne fourniraient pas l'explication adéquate, de notre côté nous ne pouvons concevoir un fait mystique ou miraculeux qui, dans sa structure intrinsèque, dans ses caractères constitutifs, n'enfermerait rien de spécial, rien d'extra-naturel. Impossible de parler de mystique, si cela, d'abord, n'est pas admis.

1. Si l'on se réfère aux anciens écrits de l'auteur, on est amené à trouver cette contre-partie dans sa doctrine bien connue que la connaissance importe peu et qu'il suffit d'agir avec rectitude pour tout posséder. Cf. *Immanence*, p. 20 à 26, 47 à 49, etc.
2. P. 13 et 14.
3. P. 12.
4. P. 19. Mais qui peut n'être aucunement « sensible et affectif ».
5. Cf. mon livre : *Immanence*, 2e partie, ch. II, section 2.
6. P. 12.

Supposons que M. Blondel nous accorde ce point. Alors ses remarques sur la cohérence de la mystique avec toute la vie mentale et morale présentent un sens très admissible. Il reprend, pour l'appliquer à la mystique, ce procédé de dialectique ascendante, qui est peut-être ce qu'il y a de meilleur dans l'*Action*. Il montre l'âme humaine mal assouvie par la vie des sens, par la science, par la spéculation philosophique même[1]. Pourvu que la valeur de vérité des connaissances abstraites soit admise, je ne vois aucun inconvénient à ce que, les comparant à l'intuition pleine et immédiate du concret, on les traite de « squelette de connaissance[2] ». Or, de telles insuffisances constatées font, dans la vie spirituelle, la place de la mystique. Celle-ci vient, non comme une intruse, mais comme une amie. Elle conduit certaines tendances naturelles — et surnaturelles — plus loin et plus haut qu'elles n'iraient toutes seules : elle les comble miraculeusement. La raison ne saurait avoir d'objection valable à l'égard du contenu de ces apports inattendus : car elle se prouve à elle-même son incompétence dans le domaine divin[3]. Et enfin, si, comme l'enseignent les auteurs mystiques, au terme suprême de l'union divine ici-bas, la nature, déconcertée d'abord, et fléchissante jadis sous le poids des faveurs inaccoutumées, se relève et refleurit dans l'intégrité de ses fonctions, c'est là une dernière preuve que la vie mystique n'est pas l'ennemi de la nature[4].

Isolées des principes erronés signalés plus haut et de la métaphysique anti-intellectualiste que M. Blondel enseigne ailleurs, ces remarques sont excellentes. Elles montrent, comme le dit fort bien l'auteur (dans un sens un peu différent de saint Jean de la Croix), que « le mystique est le plus raisonnable des hommes ».

II. L'étude anonyme *Mysticisme païen et mysticisme chrétien*, qui forme le second article du *Cahier*, aborde un sujet vaste et complexe. Disons tout de suite qu'elle ne le traite pas avec toute la pénétration et toute la finesse désirables. Elle contient même des inexactitudes assez fortes. Par exemple, la prophétie, telle qu'elle est consignée dans nos Livres Saints, s'y trouve réduite à un « avertissement moral »[5] ; l'état prophétique n'est pas distingué

1. P. 47 sq.
2. P. 49.
3. P. 50, 55.
4. P. 56.
5. P. 84.

de l'état mystique proprement dit ; et celui-ci enfin, en tant qu'il forme un département spécial de la religion, est donné comme identique « aux états anormaux d'extase et de vision »[1]. Evidemment l'auteur, à qui une louable intention apologétique a mis la plume à la main, en est encore, sur la mystique, aux idées vulgaires et aux confusions courantes.

III. Une note intéressante de feu V. Delbos sur le *Mysticisme allemand* nous montre dans des hommes comme Maître Eckart ou Jacob Boehme les ancêtres de Schelling et de Hegel.

IV. L'article de M. l'abbé Wehrlé sur *La Vie et la Doctrine de saint Jean de la Croix* est, à mon sens, le meilleur de la collection. Sauf un ou deux endroits, où l'auteur se sent pressé de rendre hommage à la philosophie de l'action, — sous l'inspiration de laquelle est placé tout le recueil, et à laquelle le pauvre saint Jean de la Croix, ce grand scolastique, est annexé d'une manière bien inattendue, — ces pages, écrites avec un sentiment très vif des réalités de l'histoire comme de celles de la vie mystique, rendent presque constamment un son juste et clair. M. Wehrlé est un disciple très attaché, croyons-nous, à M. Maurice Blondel. Mais en passant sous sa plume, la pensée du maître, si provocante, si fermée, si hostile à tout ce qui n'est point elle, s'adoucit et se nuance ; elle s'exprime avec mesure, tact, sérénité, avec une prudence théologique très avertie et un loyal souci de n'exclure aucun point de vue juste. Mais est-ce bien encore *elle* ?

V. M. J. Paliard étudie *L'orientation religieuse de Maine de Biran et le problème de la passivité mystique*. Encore que sa pensée et la marche de ses développements soient quelque peu embarrassées, il ouvre çà et là des points de vue suggestifs. Il veut montrer que telles expériences intérieures ne s'expliquent pas adéquatement sans une intervention divine et proprement surnaturelle. Mais ce problème, que Maine de Biran appelle « le plus grand et le plus difficile de la science de l'homme »[2], n'est pas un problème unique, comme le donnerait à penser l'exposé de M. Paliard. A la réflexion, il se décompose en plusieurs problèmes. D'abord, sous quelles conditions et dans quelle mesure peut-on déduire, de la nécessité d'un désir, l'exis-

1. P. 107.
2. P. 186.

tence de son objet[1] ? Puis, *supposé connues* l'existence de Dieu et son action dans notre intérieur, comment distinguer l'influence de la grâce, et par exemple les « consolations » et « désolations » vraiment spirituelles, des états d'euphorie ou de dépression, attribuables seulement à cette Providence, qui fait éclore *tous* les événements de notre vie, pour nous conduire, à travers eux, à notre fin surnaturelle ? Et en dernier lieu, par quels caractères se distinguent les états spécifiquement « mystiques » des autres expériences de la vie religieuse ? Car la mystique n'est pas l'ascèse, et l'on ne s'en douterait guère à lire M. Paliard. De ces trois problèmes donc, le dernier n'est même pas effleuré, bien que ce soit, à parler exactement, « le problème de la passivité mystique ». Les deux autres sont indiqués, mais non point poussés à fond et à vif, avec ces précisions et ces distinctions, dont l'auteur semble faire fi, et sans lesquelles pourtant toute discussion d'idées ressemble à une pointe mousse et à une lame non affilée.

Joseph de Tonquédec.

1. P. 190.

Les tendances nouvelles en éducation

Il y a quelque cinquante ans, un historien risquait l'aphorisme suivant : « La France ne sera sauvée que le jour où elle possédera assez de lumières pour pouvoir bien élever un enfant[1]. »

A voir dans quelle situation se trouve présentement notre pays, ne semblerait-il pas, si l'historien a dit vrai, que la France a manqué singulièrement de lumière ou de réussite dans son éducation.

Pour beaucoup, il n'y a rien à changer ; l'éducation est parfaite ; qu'est-ce que cette manie de toujours croire qu'avant nous l'on n'a pas trouvé les formules définitives? Pour d'autres, tout serait à changer : l'Ecole nouvelle, l'Ecole rénovée, la Nouvelle Education, l'Education nouvelle, l'Ordre nouveau, l'Idéal nouveau en éducation, la ligue pour l'Education nouvelle, l'Ecole et la vie, l'Ecole de demain, tels sont quelques-uns des vocables qui accusent cette tendance.

Laissons pour aujourd'hui les immobilistes. Tâchons de voir ce que représentent les suggestions de ceux qui croient en la nécessité de retouches plus ou moins profondes dans les méthodes éducatives. Il peut n'être pas sans intérêt d'attirer l'attention sur quelques-uns de ces efforts, même s'ils sont tentés en dehors, à côté, et parfois à l'encontre des principes qui nous sont familiers. Il est bon quelquefois d'entrer dans la pensée d'autrui, non pour approuver ou adopter tout ce que pratique ou recommande autrui, mais pour confronter nos propres idées ou façon d'agir à une mentalité différente, et profiter, si besoin, d'expériences où les insuccès eux-mêmes et les tâtonnements sont une leçon.

Le reproche adressé à l'ancienne formule éducative sinon dans sa théorie, au moins dans sa trop fréquente pratique, consiste en ce double défaut :

Au point de vue intellectuel, insuffisant développement de l'esprit de recherche : on ne s'applique pas, ou pas assez, à faire trouver, on inculque ; une mise en contact prématurée avec les livres, une insuffisante prise de contact avec les réalités concrètes ; les mots expliqués avant les

1. Funck-Brentano, *La Civilisation et ses lois*, 1876.

choses, ou sans les choses, d'où verbalisme ; un enseignement de résultats tout faits, avec l'abus facile du « magister dixit », au lieu du développement progressif de la curiosité conquérante...

Au point de vue formation morale, place trop grande faite à l'autorité, insuffisante à la liberté ; trop grande à la contrainte, insuffisante à l'initiative ; des ordres au lieu de la persuasion ; des punitions au lieu d'un entraînement désintéressé et d'un esprit de sage confiance ; l'excitation à la concurrence au lieu d'une pacifique et entraînante collaboration.

Forts de ce double reproche, les tenants de l'école nouvelle, que plusieurs intitulent l'*Ecole active*, rêvent de substituer à l'ordre ancien, un régime qu'ils tiennent pour plus éducatif, un système où beaucoup plus large place sera faite à l'épanouissement de la liberté de l'enfant — jusque, chez les plus avancés, la suppression de toute contrainte, la réduction au minimum de l'autorité comme telle, qui deviendrait plus consultative que législative et exécutive : voilà pour la formation du caractère ; et, pour la formation de l'intelligence, un système où l'on viserait beaucoup moins à apprendre des connaissances qu'à faire prendre conscience des réalités, un système d'où tout verbalisme serait exclu, où l'on ne chercherait jamais à découvrir du dehors à l'enfant, ce qui est, mais où on l'aiderait à tout découvrir lui-même du dedans.

A l'aide de quelques publications et ouvrages récents[1], examinons ce qu'on nous propose en matière soit de formation intellectuelle, soit de formation du caractère, pour parvenir à l'idéal désiré.

*
* *

Et d'abord, éducation de l'esprit. L'enfant, nous dit-on,

1. A. Ferrière, dir. du bureau international des Ecoles nouvelles, prof. à l'institut J.-J. Rousseau de Genève : *L'école active* et *La pratique de l'école active* (éditions Forum), 1, rue des Chaudronniers, Genève, 1926). — H. G. Wells : *Un grand éducateur moderne : Sanderson, direct. du Collège d'Oundle* (trad. Butts), Alcan. — J. W. L. Gunning : *Jan Ligthart, sa vie et son œuvre* (Neufchâtel, 1922). — Elisabeth Huguenin, profess. à l'école des Roches : *Paul Geheeb et la libre communauté scolaire de l'Odenwald*, 1923, Genève, Pélisserie, 18. — Dans Albert Thierry : *Réflexions sur l'éducation* (librairie du Travail, Paris, 1923) le récit d'*une visite à Eslander*, le Dir., à Bruxelles, de l'*Ecole Rénovée* fondée à Barcelone par Francisco Ferrer (pp. 186-214). — Parmi les revues : *L'internationale de l'enseignement* (*mars-avril* 1926) ; *Pour l'Ere nouvelle*, les 4 numéros de 1925 ; la *Nouvelle éducation*, mars 1925 à mars 1926, etc...

n'est pas assez mis en contact avec les réalités ; il est mis trop tôt en contact avec les formules. Quel besoin d'enfermer les jeunes élèves pendant des heures, dans des locaux où ils ne seront aux prises qu'avec du papier imprimé, alors que la vie bruissante et autrement éloquente est là hors de la classe, qui les appelle : les fleurs et les plantes, s'il s'agit de biologie, les applications industrielles des trouvailles scientifiques, etc... Rousseau, déjà, ne disait-il pas : « Je n'aime pas les explications en discours, les jeunes gens y font peu attention et ne les retiennent guère. Les choses! les choses! Je ne répèterai jamais assez que nous donnons trop de pouvoir aux mots : avec notre éducation babillarde, nous ne faisons que des babillards[1]. »

On met entre les mains des enfants les livres beaucoup trop tôt. Le livre est un instrument d'adultes. C'est une grosse erreur de beaucoup de maîtres de s'imaginer que l'élève est un adulte en petit ; non, c'est un enfant, être tout à fait « sui generis », personnage d'aptitudes, de mentalité et de goûts tout autres que la femme faite ou que l'homme faits[2]. Il faudrait exercer beaucoup plus aux travaux manuels, c'est-à-dire ne pas mettre l'enfant en présence seulement des choses, cela ne suffit pas ; les lui faire manier, utiliser. Avantages pour sa santé, son agilité et son adresse, son esprit d'observation, d'invention, d'endurance.

Au lieu de cela, que fait-on? On bourre l'enfant de formules ou d'idées abstraites qu'il ne comprend qu'imparfaitement et lui sont insipides. Qui n'a gémi sur la surcharge formidable des programmes imposant aux jeunes cerveaux des efforts de mémoire ridicules et souvent désastreux. On prétend faire apprendre des éléments de tout, alors que le but de la formation n'est pas d'apprendre, mais de se mettre à même de pouvoir apprendre. A ce régime, on ne forme pas, on entasse : « Ce sont des travaux forcés auxquels pas un homme mûr ne voudrait se soumettre pendant six ou sept ans, dussent-ils lui donner accès à la plus brillante carrière[3]. »

A ce régime, l'enfant s'habitue à faire jouer le moins

1. J.-J. Rousseau, *L'Emile*, p. 55.
2. Dans la collection *Les âges de la vie*, le volume de Gérard d'Houville, *l'Enfant* (Hachette, 1925) insiste sur cette idée, p. ex.: « D'âge en âge, l'enfant recommence l'antique histoire humaine, en face de créatures qui le chériront sans l'avoir tout à fait compris. » (p. 36) — « Petit monde! Petit peuple! Vous avez votre vie à vous et à part. » (p. 66.)
3. Cité dans Ferrière, *L'Ecole active*, p. 123.

possible son attention et sa réflexion. Il n'a pas besoin de découvrir, on lui demande seulement de retenir.

« La plupart des systèmes d'éducation s'appliquent à substituer au sens de la découverte l'usage des clichés. Une série de conventions est imposée à l'adolescent ; il cesse de découvrir et d'éprouver les objets du monde pour, sommairement, leur épingler des étiquettes à l'aide desquelles il peut les reconnaître. Il réduit peu à peu sa vie morale à une terne besogne de classeur de fiches, et c'est ainsi qu'il s'achemine vers la maturité.

« Découvrir! il faut découvrir pour être riche! Il ne faut pas accepter bénévolement, le soir, de s'endormir sur une journée vide de découvertes. Il n'y a pas de petite victoire, de trouvaille négligeable : si vous rapportez de votre quotidien voyage le souvenir du blanc nuage de pollen que, sous votre badine, lâche le plantain mûr, au mois de mai, c'est peu, mais votre journée n'est pas perdue. Demain sera peut-être plus fructueux...[1] »

Jeune, l'enfant ne cesse de demander « pourquoi »[2]. Que de parents, ou bien répondent des sornettes ou des fausse-tés, ou font taire le jeune personnage assez outrecuidant pour vouloir se faire une philosophie de la vie. Soyez tranquilles, parents imprudents! Si vous refusez d'aider votre progéniture à se fabriquer très tôt cette philosophie, plus tard, vous serez bien impuissants, sauf un miracle, à l'ouvrir aux formatives curiosités. Il sera éteint, blasé, atteint de cette incuriosité funeste qui tue les énergies, refoule tous les pourquoi, interdit tous les élans, réduit à néant l'esprit de recherche.

1. Duhamel, *La possession du monde*, Mercure, p. 113-114.

2. « Les petits enfants sont comme des maisons neuves aux volets clos. Mamans, ouvrez les volets et les fenêtres et laissez la lumière et le soleil entrer dans la maison. Ouvrez d'abord les fenêtres de tout en bas, sur les humbles choses de la vie, en répondant aux pourquois agaçants qui troublent votre repos. Pourquois des enfants ignorants, nous allons vous changer en certitudes. Pourquois absurdes, nous allons vous transformer en bon sens. Pourquois étourdis, nous vous ferons réfléchir. Pourquoi confiants, nous vous devons la vérité sur toutes choses : la Vérité, c'est la lumière dans la maison. Pourquois confiants, nous vous accueillerons avec indulgence : la tendresse, c'est le soleil dans la maison. Mamans, ouvrez les volets et les fenêtres jusque tout en haut, vos grands enfants ont besoin de lumière et de soleil; c'est en causant que le cœur se donne. » (Marianne. A. Muret : *Comment amuser nos enfants* (Edit. Forum, Genève). — Antonin Seuel, dans *Petit Chose* (Paris, Ollendorf, 1923), histoire d'un petit garçon « de zéro à quatre ans », note ces observations d'un papa qui considère les autres enfants du quartier : « Leurs yeux étaient clairs, sans arrière pensée n'en ternissant l'éclat; mais, surtout, ils étaient profonds; ils voyaient

C'est le contraire qu'il faudrait faire, aviver, aviver, dans toute la mesure possible, cette soif des pourquoi.

Et puis, avant de donner à l'enfant des connaissances, créer en lui le besoin ou le goût d'apprendre la parcelle de science ou de vérité que vous voulez lui inoculer.

Que diriez-vous d'une mère qui raisonnerait ainsi : « Peu importe que l'enfant ait faim ou soit ; j'ai telle pâtée à lui ingurgiter, allons-y ! » Organiser et stimuler l'appareil réceptif avant de verser dans une série de récipients obturés, des liquides quels qu'ils soient.

Faire l'éducation des saines curiosités... Provoquer un appel.. Le verre est là, mais renversé ou rempli de sable ; retournez-le d'abord, ou videz-le de l'inutile, sinon vous perdez votre temps. Vous ingurgitez, vous n'enseignez pas.

Autre écueil : beaucoup de maîtres mâchent beaucoup trop, à leurs élèves, le travail. Il faut stimuler et non se substituer ; les manuels bien faits sont terribles ; certains professeurs aussi ; ils disent tout ; ils ne laissent pas à l'enfant le soin austère et la joie très douce de chercher lui-même, de trouver[1]. Suggérer, voilà la grande finesse pédagogique. Suggérer, permettre au disciple de découvrir, mais ne pas lui mettre toute faite la découverte entre les mains. Pour obtenir des succès aux examens, ce n'est peut-être pas la meilleure formule ; pour aider quelqu'un à devenir intelligent, c'est le seul moyen.

Partant de là, certains éducateurs n'ont pas hésité[2], tout en diminuant le nombre des classes, à multiplier autour des élèves les instruments de travail : bibliothèques, laboratoires, ateliers, etc... Il y a des abus, c'est clair ; du

droit, ils voyaient loin ; ce m'était ravissement que d'entendre les exclamations de surprise de ces petits, leurs réflexions tantôt éblouissantes de poésie, tantôt bardées de logique. Que de fois les parents soufflaient sur cette belle lumière et l'éteignaient net ! J'en avais le cœur serré. Le gentil museau de mes petits voisins se contractait un instant, leurs prunelles se dilataient dans les ténèbres, un soupçon de révolte inconsciente rapprochait les sourcils et la tête s'inclinait, vaincue, résignée. Mes jeunes éveillés faisaient l'apprentissage du sommeil. Je ne veux pas que notre Petit Chose dorme sa vie. » Et ailleurs : « Je ne le confierai à des professeurs que le plus tard possible. En ce moment, il est à moi, à moi, entendez-vous ? »

1. Qui ne connaît les apparents paradoxes de Jean-Jacques : « La plus grande, la plus importante, la plus utile règle de toute éducation, ce n'est pas de gagner du temps, c'est d'en perdre. » (début de l'*Emile*) Et encore, t. II, édit. d'Amsterdam, p. 43 : « Parmi tant d'admirables méthodes pour abréger l'étude des sciences, nous aurions grand besoin que quelqu'un nous en donnât pour les apprendre avec effort. »

2. Sanderson, par exemple, le directeur du collège d'Oundle, *loc. cit.*, pp. 39-51.

temps perdu, aucun doute, pour quelques-uns ; mais pour ceux qui peuvent et veulent travailler, quelle méthode enrichissante et quels gains ![1]

Evidemment, il faut au maître, dans cette hypothèse, des qualités de manuducteur remarquables. Il a moins à dégorger d'autorité une connaissance uniforme sur une classe supposée homogène, qu'à guider chaque apprenti-travailleur suivant le sens de ses recherches. « Au lieu de la parole, apprendre le silence ; au lieu d'enseigner, observer ; au lieu de se revêtir d'une dignité orgueilleuse qui veut paraître infaillible, se revêtir d'humilité[2]. »

De cette manière, plus de joie au travail, chez l'élève, joie qui jaillit nécessairement de toute initiative exercée, puis, après les difficultés plus ou moins longues de la recherche, à leur manière, d'ailleurs épanouissantes elles aussi, les joies de la découverte, de la trouvaille grande ou petite, des succès obtenus grâce, non plus au bourrage, mais à un effort personnel intelligent.

Un détail encore, et capital : au lieu d'un enseignement donné à tous uniformément, un enseignement qui permette de développer chacun suivant ses goûts et aptitudes. Autant d'élèves, autant de programmes, ou plutôt d'orientations données. « La pierre de touche de la pédagogie scientifique doit être la liberté des élèves, absolument nécessaire pour permettre le développement des manifestations individuelles[3]. » On peut, affirme-t-on, déclarer avec Sanderson qu' « il n'y a pas d'élève inintelligent[4] ». Tout enfant peut trouver de l'intérêt à une branche d'enseignement : c'est au maître à découvrir laquelle. L'école de jadis est rigide ; l'école de demain doit être élastique. Non que les élèves seront libres de travailler ou non ; mais ils doivent être libres de travailler dans le sens où ils ont le plus de chance de s'épanouir. Au lieu de l'école rouleau-compresseur, l'école sur mesure, adaptée à chacun. « La

1. Intéressant article, à ce propos, de Mlle Marie Fargues, professeur à l'Ecole des Roches, dans la *Revue Pédagogique*, août 1924 : « Activité libre et enseignement magistral ». Et aussi de M. Henry Marty dans la *Science sociale*, 1er semestre 1925 : « *Où en est la nouvelle école anglaise* ? (à propos de J.-H. Badley et de l'école de Bedales).

2. Mme Montessori, *L'Education élémentaire*, Paris 1920, p. 74.

3. Mme Montessori, *Les Case dei Bambini*, p. 27.

4. Il disait encore : « Nous devons donner aux écoliers l'occasion de développer leurs aptitudes spéciales et n'avoir pas peur d'interrompre certaines études. Il est évident que l'on consacre trop de temps aux branches ordinaires du programme : les progrès sont presque nuls, il y a perte de temps. » (*Loc. cit.*, p. 86.)

masse, c'est la quantité, l'éducation est qualité ou n'est pas. » Plus de magisters fabriqués en série[1], pour qu'à leur tour ils fabriquent des élèves en série, en dispensant de façon uniforme et suivant une réglementation stéréotypée, les matières de cours à des individus dont la capacité réceptive est, en chacun, totalement différente.

Voici ce que certains proposent :

Une partie du temps — très courte — réservée au travail individuel imposé, lequel ne doit porter que sur un programme minimum : le strict indispensable.

Une partie plus considérable, au travail collectif organisé, c'est-à-dire où les élèves en groupe sont employés à la même occupation sous la conduite du maître.

Une partie plus considérable encore, laissée au travail libre, soit individuel (recherches personnelles, culture des goûts particuliers, etc...), soit collectif (organisation de pièces théâtrales, de recherches en commun...).

On préconise, de plus, au lieu de l'enseignement morcelé (dix ou quinze matières par semaine), l'enseignement concentré : chaque jour, pendant un mois, le maître consacre deux ou trois heures à une même branche, en variant bien entendu les points de vue et procédés d'exposition pour parer à la monotonie. Ainsi procède Paul Geheeb, à l'Odenwald, et, paraît-il, on s'en trouve bien.

« Et les branches que l'on n'aime pas? — Elles ont leur tour. Cent fois j'ai entendu un élève me dire : « Je suis en retard pour les mathématiques, en français ou en latin, il faut que je m'y mette. » L'influence du milieu, la saine émulation inspirent l'ambition et la volonté de se mettre au point. Je peux affirmer qu'à ce régime, je n'ai pas connu de paresseux[2]. »

Plaise au ciel que ce bel optimisme se confirme toujours!

*
* *

Ecrasé par les matières, accablé par la manière, telle nous représente-t-on l'élève de l'école traditionnelle, et il

1. « La tragédie de l'éducation, c'est la tragédie de l'éducateur. Tout système qui paralyse graduellement le maître et l'élève et n'offre au maître lui-même que fort peu de chances de se développer, est nécessairement vicieux. » E. F. O'Neill, dans *Pour l'Ere nouvelle*, juill. 1925, p. 5. Son étude : *Une école active en Angleterre* a été traduite par Ad. Ferrière, Bruxelles, 1925.

2. Elisabeth Huguenin, professeur à l'école des Roches : *Paul Geheeb*, p. 44.

faut comprimer une petite poussée d'agacement en voyant décrite ainsi l'éducation de jadis. Parlant de l'école nouvelle, l'école active, on nous dit : « C'est plus qu'une réforme, c'est une transformation. Un esprit nouveau souffle sur le monde. La vieille école traditionnaliste avec son fondement de routine, ses parois de préjugés et son toit de conformisme social, ne lui résistera pas... » Et encore : « Pour la première fois dans l'histoire on rend justice à l'enfant[1]. »

Ne nous agaçons pas ; écoutons et puisqu'on nous offre des exemples, regardons, nous jugerons après.

Le principe premier de l'école nouvelle est celui-ci : substituer — non tout d'un coup, mais peu à peu — au système de l'autorité, le système de l'amitié.

Le maître ne doit pas commander, mais seulement inspirer, conseiller, guider. Il ne doit pas influencer, mais servir ; il ne doit pas se faire craindre, mais se faire agréer ; qu'il règne, non par la contrainte, mais par la confiance ; qu'il ne tienne pas son rang, parmi les élèves, de sa fonction, mais de son prestige moral.

Double avantage : libérer le maître, libérer le disciple. Le maître qui cesse d'être le pédagogue ennuyeux et honni, pour devenir le père dont les conseils sont recherchés et l'affection précieuse. Le disciple, qui s'élève vraiment du fait qu'il n'obéit plus à la tutelle d'un homme lui commandant du dehors, mais qu'il obéit à sa propre conscience. Si quelque camarade est choisi pour veiller sur les autres, son rôle n'est ni d'un chef ni d'un préfet ; plutôt d'un entraîneur.

Pas de punitions, mais les sanctions naturelles résultant de l'insuffisante participation à l'entr'aide commune : c'est la vie qui doit apprendre la vie.

A l'opposé, pas de récompenses, au moins sous forme de concours ; cela n'est bon qu'à exciter la jalousie. Plusieurs ont obtenu une bonne note ; il n'y a pas de premier ni de second ; aucune place, les notes suffisent. L'émulation se trouve remplacée par la collaboration[2]. C'est là un des points donnés comme capitaux. Avec le plus grand sérieux, H. G. Wells, dans son volume sur Sanderson,

1. Ferrière, *L'Ecole active*, intr. pp. 16-15.

2. Lors du congrès de Calais, 6 août 1921, où se fonda la *ligue internationale pour l'Education nouvelle*, parmi les sept principes de ralliement qui furent adoptés figure celui-ci, le 5e : « La compétition égoïste doit disparaître de l'éducation et être remplacée par la coopération qui enseigne à l'enfant à mettre son individualité au service de la collectivité. »

partage l'histoire de la pédagogie en trois phases : celle de la contrainte, celle de la concurrence, celle de l'intérêt spécifique. Celle de la contrainte : le moyen âge, âge de la férule. Celle de la concurrence ou du tableau de classement : méthode instaurée surtout par les collèges des Jésuites. Vers la fin du XVIII[e] siècle, école du progrès, réalisé par le souci de l'intérêt commun.

L'élève, dans l'école nouvelle, est formé à mieux sentir à la fois sa dépendance et sa liberté. Sa dépendance d'avec ses maîtres et d'avec son milieu : que peut-il sans ses guides et conseillers naturels? que peut-il sans la collaboration de camarades avec lesquels il vit? Sa liberté : voler de ses propres ailes, et ne compter sur autrui que pour monter plus haut ou aider les autres à monter plus haut.

Ici encore, pour beaucoup des tenants de l'Ecole Nouvelle, Jean-Jacques est le grand maître :

« On a essayé de tous les instruments, hors un, dit l'auteur de l'*Emile*, le seul précisément qui peut réussir, la liberté bien réglée. » — « Ce n'est jamais la contrainte, c'est toujours le plaisir ou le désir qui doit produire cette attention. » Et encore : « Chaque esprit a sa forme propre selon laquelle il a besoin d'être gouverné ; il importe au succès des soins qu'on prend, qu'il soit gouverné par cette forme et non par une autre ». Ne sont-ce pas les aphorismes qui éclatent aux toutes premières pages de *l'Emile* ?

Nous sommes loin évidemment du caporalisme des lycées napoléoniens, ou, sans aller jusque là, de « la manière forte » usitée dans la plupart de nos collèges et pensionnats. Ici, peut-être, une insuffisante confiance dans les ressources et le désir du bien, des jeunes gens ; là, une confiance exagérée en la nature humaine et un oubli de la concupiscence originelle. Chacune des deux méthodes ne gagnerait-elle pas à prendre à l'autre de quoi parfaitement se mettre au point ?

Le désir, chez les tenants de l'Ecole Nouvelle, de développer le plus possible l'initiative et l'apprentissage de la liberté, ont poussé quelques pédagogues, Geheeb par exemple, à l'institution de ce qu'il appelle la *Schulgemeinde*, ou assemblée hebdomadaire de toute l'école, enfants et adultes, élèves et maîtres, pour étudier en commun les sujets intéressant la vie des individus ou de a communauté. Ce n'est ni un tribunal ni un parlement, bien que parfois on puisse y juger tels ou tels agissements de tels et tels, ou y prononcer par vote ou arrêtés sur telles décisions à prendre. Ce n'est pas un maître qui préside,

mais un élève. Le directeur a une voix, comme le plus jeune des enfants. On estime plus avantageux de garder, là encore, le mélange des grands et des petits. Ajoutons que de fréquentes causeries entre maîtres et élèves, au long des journées, permettent à ces assises plus solennelles de n'être point chose figée : le ton familial reste de mise et l'échange d'idées se pratique dans une atmosphère de pleine confiance.

Geheeb préconise la réunion où l'on cause. Sanderson voulait créer au centre de son école, le temple du silence, une sorte de salle artistiquement agencée qui tiendrait du sanctuaire par son air religieux, et du musée par sa richesse documentaire. Là seraient accumulés tous les témoignages, graphiques, tableaux, monuments, susceptibles de montrer, à travers les siècles, les progrès de l'humanité. Ni chaises, ni bancs, ni pupitres; rien de la salle de cours ou de la salle de conférences; l'asile de la réflexion solitaire. Tous ceux qui le désirent doivent pouvoir y entrer à leur fantaisie pour se livrer en paix à leurs méditations et à leurs rêves. Sanderson mourut avant d'avoir mis la dernière main à sa *Maison de l'avenir*, qu'il appelait encore, sans avoir pu se décider pour l'une plutôt que pour l'autre de ces appellations : le Hall de l'industrie, l'Anthropoeum, le Devenir humain (*the making of man*), la Vie créatrice, l'Ame de l'école. Un moment, il crut que cet édifice pourrait tenir lieu de chapelle ; il revint bientôt sur cette idée[1].

Quoi qu'il en soit de ces créations particulières, un point sur lequel tous les partisans de l'Ecole Nouvelle se trouvent — et avec raison — d'accord, c'est l'utilité du cadre agréable.

Quel est donc l'inventeur de ce décor de lettre de faire-part, blanc et noir, noir et blanc, de la plupart de nos études et de nos classes? Et comment tant d'éducateurs ont-ils pu et peuvent encore à l'heure actuelle se résoudre à enfermer, quatre, cinq et six heures par jour, aux belles années de la jeunesse, tout un petit monde avide de joie et de beauté, dans de pareilles prisons. Pourquoi, sur ce point-là encore, tant de distance entre l'école et la fa-

1. Qu'avec ce primarisme déconcertant dont il est à l'occasion coutumier, H. G. Wells fait sienne, entièrement, en l'accompagnant des lourds et stupéfiants aphorismes : « L'heure n'est plus au prêtre qui ne peut que nuire aujourd'hui... L'heure est venue où l'humanité doit choisir entre le prêtre et l'éducateur. » (*Loc. cit.*, p. 154.)

mille ? De jolis cadres, une peinture gaie, des fleurs, un matériel scolaire non pas luxueux, il n'est pas question de cela, mais agréable, pourquoi pas ? On cherche à rendre les maisons ouvrières plus alléchantes, on transforme en jardins les abords des gares, pour la satisfaction du voyageur anonyme, souvent indifférent, presque toujours pressé et distrait. La maison où l'enfant va passer plusieurs années durant, dix mois scolaires, ne mérite-t-elle pas d'être aménagée avec art, ou au moins avec agrément ? D'ailleurs la cause est presque partout gagnée ; les tenants du décor austère diminuent chaque jour.

Un problème beaucoup plus grave est celui de la coéducation. Nombreux les protagonistes de l'Ecole Nouvelle qui s'en déclarent partisans.

Dans les projets ou réalisations évoqués plus haut, il pouvait y avoir ici ou là des « âmes de vérité »! Ici vraiment, si audacieux que l'on soit, il ne semble pas que rien, absolument rien, puisse être accordé.

On en appelle, pour préconiser ce système, à une connaissance plus approfondie de l'enfant, de l'adolescent. Au nom même de cette connaissance plus approfondie, la coéducation ne peut aboutir. Evidemment, si l'on part de l'hypothèse rousseauiste : « L'homme est né bon » ; si, par le fait même, on méconnaît la vraie nature historique qui est la nôtre ; si on nie ou on oublie le péché originel, alors, oui, on peut imaginer une coéducation sans inconvénient.

Mais sachant ce qu'il sait de notre fond de nature, de la concupiscence qui sommeille au cœur de chaque individu humain et ne demande qu'à s'éveiller au fur et à mesure que cet individu humain grandit, l'éducateur catholique ne peut sourire à l'hypothèse de l'éducation simultanée des jeunes gens et des jeunes filles[1]. Soit, au premier âge; soit, quand il s'agit d'un enseignement supérieur[2]. Entre les deux, il y aurait grande imprudence, là du moins où il s'agit d'éducation en nombre[3].

1. Même avec le tempérament qu'avec plus de sagesse que beaucoup, la *Ligue internationale pour l'éducation nouvelle* a cru devoir adopter au congrès de Calais : « La coéducation réclamée par la Ligue, — coéducation qui signifie à la fois instruction et éducation en commun, — exclut le traitement identique imposé aux deux sexes, mais implique une collaboration qui permette à chaque sexe d'exercer librement sur l'autre une influence salutaire. »

2. Encore cela suppose-t-il des conditions et des maîtres hors pair.

3. Le P. J. de la Vaissière, dans sa *Psychologie pédagogique*, Paris 1916, p. 289-303, a recueilli les données expérimentales qui sont nécessaires pour traiter ce sujet en connaissance de cause. L'article *Coéducation* du *dictionnaire pratique des connaissances religieuses* en donne, sous forme résumée, la substance.

La seule chose à retenir, c'est qu'il faut, plus peut-être que par le passé, — on y tend d'ailleurs presque partout, — mettre au fur et à mesure du développement du jeune homme ou de la jeune fille, une franchise plus grande, une clarté plus lumineuse, dans les explications qu'il convient de donner sur le problème de la vie; ne point supprimer, comme on a pu le faire parfois, les mots amour, mariage ou fiancé, dans les lectures de collège ou de pensionnat ; comprendre que la formation n'a pas d'autre but, ou en tout cas, de but plus important, que de faire, avec la délicatesse et la discrétion voulues, mais en toute droiture, l'éducation de la pureté au moment présent, en vue de l'apprentissage, pour l'avenir, des providentielles fécondités.

*
* *

Qu'il y ait dans l'effort des partisans de l'Ecole Nouvelle, certaines initiatives intéressantes, d'heureuses trouvailles, et, mêlé au bon grain, pas mal de résidu et de paille, on s'en est rendu compte aisément. Qu'il y ait, pour la partie trouvailles heureuses, quelque chose qui ressemble un peu à d'amusantes « découvertes d'Amérique », c'est ce qui saute aux yeux de quiconque est un peu versé dans la science de l'éducation, qui en connaît l'histoire, et n'ignore pas que l'effort de tous les pédagogues sérieux, a toujours été de travailler autant que possible dans ces deux directions : culture de l'esprit de réflexion, culture du caractère. Bien avant l'*Emile*, le *ratio studiorum* des Jésuites souligne l'importance du développement de l'esprit personnel et de l'éducation de la liberté. Et si Montaigne et Diderot en parlent, Fénelon en parle également et mieux encore, comme aussi Dupanloup.

Sur la nécessité d'être « réels » avec les enfants, l'abbé Bremond a des pages exquises que tout éducateur doit lire[1]. Sur la confiance à faire aux jeunes et l'amitié en éducation, sur la formation de l'initiative et de l'esprit de recherche, quelles plus originales réalisations ont obtenu, par exemple, les *Equipes Sociales* ou les *Scouts*. Et sans aller jusqu'aux formules éducatives les plus sainement « avancées », quel collège actuellement n'a élargi ses horizons et ne songe à donner aux jeunes gens qu'il forme ce qu'il faut dans les deux directions.

Donc, ne nous croyons pas moins riches que nous sommes.

1. Dans : *L'Enfant et la vie*, réédit., Bloud, 1924.

Cependant, il est possible qu'il y ait pour nous à apprendre. Des tentatives, même maladroites, des théories, même osées, sont instructives. Ne croyons pas trop vite que nous avons tout ce qu'il nous faut depuis toujours et à jamais.

« Tout est dit et l'on vient trop tard... » Ce n'est pas vrai. Bien des trouvailles restent à faire, et c'est un état d'esprit réfractaire à tout progrès que de vouloir, parce qu'on dure depuis longtemps, ne rien changer, et croire que rien jamais ne méritera modification ou perfectionnement.

La vie marche. Elle va même très vite. Il faut savoir perpétuellement s'adapter.

Mais aussi, pas d'illuminisme. Une saine psychologie — et ce qui n'est pas moins utile et manque un peu trop à beaucoup des tenants de l'Ecole Nouvelle, une forte théologie. Notamment une théologie très avertie du péché originel et de ses conséquences, sinon l'on tombe dans toutes les rêveries rousseauistes de la nature bonne en soi et de l'enfant naissant petit ange. L'enfant naît ange et démon, autant l'un que l'autre. L'éduquer, c'est lui apprendre, en tenant compte des forces antagonistes qui sont en lui, à faire bien l'homme.

Paul Lorus.

Chronique d'apologétique

I. La Question de l'Union des Eglises. Son actualité. Anglicans et orthodoxes. Les Conversations de Malines. Conversions individuelles et conversions collectives. Les Centres d'études pour l'Union. Les Moines de l'Union. Le fond du problème : Origine et constitution de l'Eglise. La théologie de l'épiscopat. R. P. Schultes, *De Ecclesia catholica.* R. P. Dieux, *Croisade pour l'Unité du Monde chrétien.*

II. Le problème de l'existence historique de Jésus-Christ. Sa mise à l'ordre du jour. Les discussions autour du *Mystère de Jésus* de M. Couchoux. La méthode historique. Une apologétique imprévue. Abbé Buysse, *Vers la foi catholique. II. Jésus devant la critique.* Abbé Tual, *Les apôtres apologistes du Christ.*

III. Une nouvelle offensive contre le christianisme. La collection *Christianisme.* Les dogmes chrétiens devant la critique philosophique: MM. Lasserre et Rougier. La collection des *Maîtres de la pensée anti-chrétienne.* Le Congrès d'histoire du christianisme. La Semaine des Ecrivains catholiques. La défense catholique. L'histoire anticatholique au lycée. La survie du Scientisme dans les milieux ouvriers. Le problème de l'adaptation. J. Müller, *Apologetisches Jahrbuch.* Procédés modernes d'apologétique. L'apologétique pour l'apostolat.

I

La question de l'Union des Eglises est d'autant plus complexe qu'elle ne se présente pas tout d'abord sous l'aspect de doctrines qui s'affrontent, mais sous celui de personnalités et de confessions religieuses qui s'ignorent ou se comprenent mal, et parfois même, en se cherchant, se heurtent. Elle se complique plus qu'aucune autre de tout un passé d'histoire, de toute une atmosphère de souvenirs politiques et nationaux, de toutes les diversités psychologiques des races. Bien des fois, depuis le schisme grec, on a tenté de refaire l'Union des chrétiens. Le but a même parfois semblé atteint, et ce n'est pas sans tristesse que

l'historien relit la bulle *Laetentur caeli* où s'exprima l'allégresse de l'Eglise d'avoir retrouvé au Concile de Florence (1439) un bon nombre de ses enfants. Ce fut, hélas ! sans lendemain. Au contraire une nouvelle déchirure se préparait avec la Réforme. Depuis lors les trois groupes chrétiens ont suivi des destinées diverses. L'Eglise romaine a retrouvé en terre de missions une compensation au schisme et un champ d'activité pour sa vocation universelle. Le protestantisme, miné par le principe du libre examen, germe latent de rationalisme, s'est divisé en sectes multiples, selon d'innombrables variations doctrinales. Longtemps replié sur lui-même, il a fourni, lui aussi, depuis les dernières décades du siècle dernier, un effort missionnaire de valeur fort variable, mais dont il serait injuste et imprudent de méconnaître l'ampleur. L'Eglise d'Orient, subissant les conséquences fatales de sa sujétion au pouvoir politique, en a partagé les vicissitudes : elle s'est morcelée en nombreuses Eglises nationales. La plus considérable d'entre elles, celle de Russie, ayant perdu depuis la révolution de 1917 l'appui de l'Etat, a mal résisté au choc et des églises diverses y ont pris naissance.

Pourtant, parmi ces divers groupes d'orthodoxes et de protestants, beaucoup de croyants, ayant vraiment gardé la foi au Christ et à son Evangile, sont effrayés des conséquences de leurs propres principes... et sont à la recherche de l'unité. Quand, par exemple, ils ont à résister aux attaques du rationalisme menaçant, ou quand ils se trouvent en terre étrangère pour annoncer l'Evangile aux païens, ils ne peuvent pas ne pas sentir qu'il est un intérêt commun à tous les chrétiens ; et ils ne peuvent pas ne pas désirer retrouver l'unité perdue quand, rentrant en eux-mêmes, ils méditent la parole du Christ sur l'unique bercail et l'unique pasteur.

Ce sentiment du péril général de l'œuvre du Christ dans notre monde moderne contribue à donner un renouveau d'actualité à cette vieille question de l'Union des Eglises, et il est incontestable que depuis quelques années elle préoccupe d'une manière spéciale l'opinion chrétienne. Un ensemble de circonstances particulières (jubilé, conférence de Lambeth, campagne des épiscopaliens d'Amérique pour une conférence mondiale en vue de l'unité, conversations de Malines) a contribué à lui donner plus de relief encore. C'est ce que constatait, entre autres choses, M. Georges Goyau, dans un article de la *Revue des Deux Mondes* sur

« La Rome jubilaire et le Monde chrétien. Perspectives de paix et d'unité[1] ».

Les tentatives de rapprochement se sont produites d'abord entre protestants et orthodoxes. C'est ce qu'exposait naguère, en un livre d'un grand intérêt, le R. P. d'Herbigny[2]. A la conférence anglicane décennale qui eut lieu du 5 au 7 août 1920, à Londres, au palais de Lambeth, et à laquelle prirent part 252 évêques du monde anglican et de l'Eglise épiscopalienne des Etats-Unis[3], pour la première fois « des délégués du patriarchat de Constantinople représentaient officiellement » la plus ancienne des Eglises autonomes de l'Orient séparé. A ce moment, dans divers milieux orthodoxes et protestants, a flotté le rêve d'un Concile œcuménique[4].

De son côté, l'Eglise romaine, toujours soucieuse du bien des âmes, acceptait alors de se prêter à nouveau à un mouvement qui cherche à créer des points de contact en vue d'un rapprochement. Ce furent les fameuses « Conversations de Malines ». M. Portal en a raconté les origines dans une conférence faite à Louvain le 19 décembre 1925[5]. Une noble amitié y joua un grand rôle. En l'hiver 1889-1890, à Madère, avait lieu la première rencontre de M. Portal, lazariste, et d'un anglo-catholique célèbre, lord Halifax. Dès cette époque, la cause de l'Union des Eglises les unit dans une amitié et une action communes. En 1893, une brochure de M. Portal posait devant l'opinion la question de la validité des Ordinations anglicanes. Un moment, Léon XIII se montra favorable au projet de Conférences mixtes qui auraient étudié la question. Finalement, en 1896, après les travaux d'une commission de théologiens et de canonistes catholiques, il déclara les ordinations nulles[6]. « Notre campagne était finie, raconte avec une douce tristesse M. Portal, ...il n'y

1. 1er janvier 1926.
2. *L'anglicanisme et l'orthodoxie gréco-slave*. Paris, Bloud et Gay, 1922.
3. Cf. *Documentation catholique*, t. XIV, col. 519, en note.
4. La Conférence universelle du christianisme pratique, qui s'est tenue à Stockholm du 9 au 20 août 1925, avait de parti pris laissé hors de son programme les questions dogmatiques. Voir son message à la chrétienté dans les *Nouvelles Religieuses* du 1er mars 1926, p. 114 et sq. Mais voici qu'on annonce une nouvelle conférence des Eglises séparées qui toucherait, au contraire, à ces questions. Elle aurait lieu à Lausanne du 31 juillet au 21 août 1927. Cf. *Nouvelles Religieuses* du 15 juin 1926, p. 283.
5. Cf. *Documentation catholique* du 13 février 1926, col. 401 et sq.
6. Denzinger-Banwart Enchiridion, 1963 et sq.

avait plus qu'à rentrer sous la tente et à attendre des temps meilleurs. Nous les avons attendus près de 30 ans... »

Ils leur semblèrent venus quand, en 1920, l'Assemblée anglicane de Lambeth lança à l'Univers chrétien un appel à l'Union où elle se montrait favorable à des Conférences avec les autres Eglises. Les deux « vieux ouvriers de l'union des Eglises » se tournèrent vers Malines. Le 19 octobre 1921, ils frappaient à la porte du Cardinal Mercier, dont le prestige mondial et l'ardente charité leur semblaient une force incomparable pour l'œuvre de rapprochement. Il ne s'agissait nullement de négociations, ni même de conférences officielles, mais de conversations privées. La personnalité du Cardinal Mercier en fit un événement mondial.

La première eut lieu les 6, 7 et 8 décembre 1921 entre, du côté anglican, lord Halifax, le Dr Robinson, doyen de Wells, le Dr Frere, depuis l'évêque de Truro et, du côté catholique, le cardinal Mercier, Mgr van Roey, son vicaire général et M. Portal. La question de la primauté du pape apparut vite comme le point central. Néanmoins, ce furent des questions disciplinaires qui furent l'objet plus particulier de la seconde réunion, en mars 1923. Entre temps, l'archevêque anglican de Cantorbéry, mis officieusement au courant depuis l'origine, accepta de prendre officiellement connaissance de ces conversations, ayant reçu l'assurance que, de son côté, le cardinal Mercier agissait avec l'agrément du pape Pie XI. A la troisième réunion, en novembre 1923, vinrent s'adjoindre comme membres participants, du côté anglican, le Dr Gore, ancien évêque d'Oxford et le Dr Kidd, régent du Keble College d'Oxford, invités par l'archevêque de Cantorbéry et, du côté catholique, Mgr. Batiffol et M. l'abbé Hemmer, appelés par le cardinal Mercier. On y discuta plusieurs mémoires sur les grands problèmes doctrinaux et historiques qui séparent les deux Eglises. A Noël 1923, l'archevêque de Cantorbéry écrivait une lettre[1] aux évêques de l'Eglise anglicane, sur la réunion des Eglises : il y parlait, entre autres choses, des conversations de Malines. Des controverses[2] s'étant élevées à leur sujet, tant dans les milieux catholiques que dans les milieux protestants, le 18 janvier 1924, le Cardi-

1. *Documentation catholique*, t. XI, col. 131 et sq.
2. *Ibid.*, t. XIV, col. 532 et sq.

nal Mercier adressa à son clergé une lettre[1] sur « les conversations de Malines », où il précisait en termes magnifiques leur but apostolique et leur caractère privé. En mars de la même année, Son Eminence le Cardinal Bourne, archevêque de Westminster, publiait à son tour une lettre pastorale[2] où il rappelait que seule l'acceptation de la vérité intégrale pouvait permettre la réunion de tous les chrétiens. Depuis, de nouvelles réunions ont eu lieu ; elles devaient continuer encore. La Mort du Cardinal Mercier puis celle, survenue peu après, de M. Portal[3], est venue les suspendre. Des informations de presse annoncent qu'elles doivent reprendre sous les auspices de Mgr van Roey, l'un des membres des réunions de la première heure, qui a succédé au Cardinal Mercier sur le siège de Malines.

Quels en seront les résultats? C'est le secret de Dieu. On a beaucoup discuté sur les avantages et les inconvénients réciproques des efforts pour les conversions individuelles ou pour les conversions collectives. On a insisté, en particulier, sur l'utopie qu'il y aurait à rêver d'une réunion collective à l'Eglise catholique de l'Eglise anglicane, si peu unie elle-même et où des tendances si diverses se manifestent depuis si longtemps. Mais entre la conversion individuelle et le retour global de l'anglicanisme, n'y a-t-il pas un moyen terme, celui des conversions par groupes, groupes religieux, comme le prouve l'exemple bien connu des moines de Caldey, ou communautés paroissiales, selon l'idée de lord Halifax[4] ? Et puis cet effort de sympathie et de compréhension entre anglicans et catholiques, même s'il devait ralentir temporairement le mouvement des conversions individuelles dans l'espoir d'une réunion globale, ne doit-il pas tôt ou tard les favoriser? Le résultat des conversations de Malines[5] semble devoir être, en effet, de l'ordre des impondérables. Un anglican avait dit à M. Portal et écrit dans le *Church Times* ces paroles qui traduisent bien une impression de cet ordre : « Le Cardinal Mercier a changé l'atmosphère religieuse de l'Angleterre. » Avant de mourir, ce sont encore des paroles de confiance en Dieu que le grand cardinal[6] adressait à l'Archevêque de

1. *Ibid.*, t. XI, col. 451 et sq.
2. *Ibid.*, t. XIV, col. 552 et sq.
3. Sur M. Portal, apôtre de l'Union des Eglises, voir un article de M. l'abbé Hemmer dans le *Correspondant* du 10 juillet 1926.
4. *Documentation catholique*, t. XV, col. 402 et 403 en note.
5. Cf. *Revue Apologétique* du 15 mars 1926. A. Frank. L'anglicanisme et l'Union des Eglises.
6. Dans une lettre datée du 19 octobre 1925, dont lord Halifax.

Cantorbéry. Et comment ne pas être ému de sa surnaturelle espérance, en le voyant, dans un geste symbolique, léguer à lord Halifax son anneau pastoral ?

Le retentissement de ces conversations n'est d'ailleurs pas limité au monde anglican, car, dans d'autres confessions protestantes en d'autres pays[1] et parmi les Eglises orientales aussi, il est des âmes qui ont la nostalgie de l'unité et qui commencent à regarder vers Rome. La révolution russe et ses contrecoups dans l'Eglise orthodoxe ont éveillé des espoirs pour le retour de nos « frères séparés » d'Orient. Le geste du pape et de l'univers catholique envoyant des millions aux affamés de Russie, ou secourant les émigrés russes qui ont fui le bolchévisme, ne peut manquer, malgré les douloureux malentendus qu'il a suscités en certains milieux, de faire tomber bien des préjugés du moins parmi les âmes droites. Le contact que des centaines de mille Russes prennent ainsi, par le seul fait de leur séjour en Occident, avec le Christianisme plus vivant de l'Eglise catholique ne peut manquer aussi de préparer des retours[2].

Mais il faut que les Orientaux ainsi rapprochés de l'Eglise romaine puissent trouver des prêtres catholiques instruits de tout ce qui concerne la vie, la pensée, les usages, les préjugés même de ces vieilles Eglises d'Orient. C'est à quoi l'on travaille, en divers lieux. A Velehrad, en Moravil, centre de « l'apostolat des saints Cyrille et Méthode »[3] s'est tenu, du 31 juillet au 3 août 1924, le quatrième congrès pour l'Union des Eglises, auquel, en plus des catholiques, ont participé quelques orthodoxes[4]. A Ljubliana (ancienne Laibach) en Yougo-Slavie, c'était, au mois de

après la mort de M. Portal, a publié la traduction anglaise dans le *Times*. Le texte français a paru en Belgique dans la *Revue catholique des Idées et des Faits*.

1. En Allemagne s'est destiné il y a quelque temps un mouvement analogue à celui de la Haute Eglise Anglaise. Cf. P. CHARLES, S.J. *La Robe sans couture. Un essai de Luthéranisme catholique: La haute Eglise allemande.* Dans la « Section théologique du *Museum Lessianum*. Bruges et Bruxelles, 1923. In-8 de XII-187 p., 8 fr. — Le P. Charles a présenté lui-même son livre aux lecteurs de la *Documentation catholique*, 1923, col. 1102 : « Une nouvelle ligue Haute Eglise en Allemagne ». Devant le mouvement d'idées qui traverse le monde chrétien, M. Harnack lui aussi a tenu à dire son mot; hélas ! comme on pouvait s'y attendre, un mot de scepticisme. Cf. dans la *Vie catholique* du 5 juin 1926, page 9, un article de Mgr. Batiffol sur « M. Harnack et l'Union des Eglises ».

2. Voir aussi sur les espoirs de réunion que peut donner l'Eglise roumaine, où un patriarchat vient d'être créé, la *Documentation catholique* du 15 août 1922, col. 195 et sq.

3. Cf. *Nouvelles Religieuses* du 1er mai 1926, p. 208.

4. Cf. *Revue Apologétique*, novembre 1924, page 245.

juillet 1925, le premier congrès pour les Etudes orientales[1], et, du 21 au 25 septembre de la même année, la semaine de Bruxelles pour l'Union des Eglises[2]. A Paris, sur l'initiative de Mgr Chaptal, s'est déroulée du 13 au 19 décembre 1925, la Semaine des liturgies catholiques, signe sensible de l'Unité de l'Eglise dans la variété des rites[3]. C'est pour l'étude méthodique des mêmes problèmes, tant pour donner au plus grand nombre possible de prêtres et de religieux de l'Eglise latine des connaissances précises sur les Eglises orientales que pour fournir aux Orientaux catholiques un centre d'études supérieures, qu'a été fondé à Rome même en 1917 par Benoît XV l'Institut pontifical oriental, qu'une décision du pape Pie XI a transféré dans le local de l'Institut Biblique et confié à la Compagnie de Jésus. En plus des cours qui s'y donnent, cet institut manifeste son activité par la publication, sous le nom d'*Orientalia christiana*, de fascicules d'importance diverses[4], parmi lesquels on peut signaler, à titre d'exemple, les diverses études, soit historiques, soit dogmatiques, soit apostoliques, souvent tout cela à la fois, où le R. P. d'Herbigny, président de l'Institut, s'efforce de suivre le mouvement des Eglises russes et d'éclairer les âmes de leurs fidèles[5]. Il n'est que juste de rappeler aussi qu'un foyer d'études orientales beaucoup plus ancien existait déjà à Constantinople même, l'Ecole pratique des hautes Etudes des Augustins de l'Assomption à Cadi-Keuy, fondée par Mgr. Petit, depuis archevêque d'Athènes. Elle publie depuis 1887 sous le nom d'*Echos d'Orient*[6] une revue à laquelle nous devons une bonne part de notre connaissance de l'Orient orthodoxe.

Enfin l'année 1924 a vu se produire une initiative dont les âmes préoccupées de l'Union des Eglises suivront les progrès avec une attention et une sympathie particulière : à la suite d'une lettre du pape au R^me^ abbé Primat des Bénédictins, un moine de cet ordre, Dom Lambert Beau-

1. Cf. *Vie Catholique* du 1er août 1925, p. 9.
2. *Nouvelles Religieuses* du 15 novembre 1925, p. 520.
3. Ibid. N° du 1er février 1926, p. 58.
4. Ils forment chaque année un volume de 320 pages in-8. S'adresser pour la France aux « Editions Spes », pour l'Italie à l'Institut Oriental, 35, piazza della Pilotta, Rome.
5. *L'Unité dans le Christ*, 32 p. *La vraie notion d'orthodoxie*, 36 p. *L'âme religieuse des Russes d'après leurs plus récentes publications*, 124 p. *L'aide pontificale aux enfants affamés de Russie*, 80 p. *Après la mort du patriarche Tykhon*, 88 p. *Pour l'unité chrétienne*, 32 p. *La législation soviétique contre la religion*, 136 p *L'aspect religieux de Moscou en octobre* 1925, 96 p., etc.
6. A la *Bonne Presse*, 5, rue Bayard, Paris.

duin, a fondé dans la ville belge de Pepinster un monastère bénédictin spécialement consacré à l'œuvre de l'union des Eglises par la restauration du monachisme oriental. Quand on sait le rôle immense des monastères dans la conversion de l'Occident, comment ne pas voir là un des moyens les plus efficaces de travailler à la réunion des Eglises? Ce monastère a commencé la publication d'une revue *Irenikon*, qui tiendra au courant de ses efforts et d'une manière générale de ce qui intéresse la cause de l'Union.

Ces tentatives de rapprochement soulèvent en effet des problèmes théoriques. Sur l'objet précis des conversations de Malines, nous n'avons que d'assez vagues indications[1] ; mais il est bien évident qu'au centre du problème se trouve la question de l'origine et de la constitution de l'Eglise. Ce qui s'impose, c'est d'abord la nécessité d'une étude historique de l'ecclesiologie des premiers siècles, c'est ensuite à l'appel même des données de l'histoire de l'Eglise primitive, une théologie de l'épiscopat plus développée et plus en relief qu'elle ne l'est d'ordinaire dans nos traités. C'est ce qu'insinue Mgr. Batiffol dans son petit livre sur « les difficultés anglicanes et russes », *Catholicisme et Papauté*, écrit en marge des conversations de Malines et des controverses publiques qui les ont accompagnées[2].

De ce point de vue actuel, le récent volume du R. P. Schultes[3], le professeur du Collège angélique déjà connu par son volume *Introductio in historiam dogmatum*, laisse quelques regrets au lecteur.

C'est un traité où l'ensemble des questions qui concernent l'Eglise sont exposées avec une large information et une grande netteté. On est même heureux de constater dans cet ouvrage, destiné aux étudiants en théologie, la large place faite à l'histoire. A propos de la primauté pontificale, par exemple (p. 415 et sq.), les témoignages de saint Clément, de saint Ignace, de saint Irénée, de saint Cyprien sont largement analysés, avec références aux

1. D'après la lettre du Cardinal Mercier du 19 octobre 1925, on voit que l'archevêque de Cantorbéry exprimait le désir de voir publier les points sur lesquels l'accord s'était fait, et ceux où le désaccord persistait. Le Cardinal se montrait favorable à la publication des premiers, non des seconds, en vue d'éviter des controverses pénibles et de garder aux conversations de Malines leur atmosphère de paix.

2. Cf. p. 25 et note.

3. *De Ecclesia Catholica. Praelectiones apologeticae.* Paris, Lethielleux, 1926, in-8 de VIII-776 p.

récentes études de théologie positive. On n'en serait que plus désireux d'y trouver aussi, développé avec ampleur, ce qui a trait à l'épiscopat. Alors que la part du pape (primauté et infaillibilité) est fort large (environ 120 pages), celle des évêques est vraiment bien restreinte : vingt-quatre pages traitent de l'épiscopat réuni en Concile œcuménique; mais, sur le corps épiscopal répandu dans le monde, sujet partiel du charisme de l'infaillibilité, sur la question délicate de l'épiscopat monarchique, on trouve tout au plus quelques paragraphes.

Toutefois, pour favoriser l'Union des Eglises, il ne suffirait pas que les théologiens s'en occupent ; il est à désirer que tous les chrétiens s'y intéressent : « Il faut, écrit dom Lambert Beauduin, que l'œuvre apparaisse non pas comme l'entreprise exclusive de quelques savants, mais comme l'effort intellectuel et moral de la chrétienté tout entière ». Cette phrase est extraite de la préface d'un livre destiné à répandre cet état d'esprit, la *Croisade pour l'Unité du Monde chrétien*, du R. P. Dieux, prêtre de l'Oratoire[1]. C'est le recueil de quelques sermons prêchés en mai 1925, à la demande de M. Portal, dans la chapelle des Lazaristes. Après avoir montré que s'intéresser à la réunion des Eglises est le devoir des catholiques, que c'est répondre à un besoin de nos frères séparés, que ce sera un bien pour tous, le P. Dieux passe dans la huitième conférence[2], à une question délicate, mais d'une souveraine importance[3]. Il s'agit des obstacles à l'union

1. Paris. De Gigord. In-12 de V-137 p.

2. Reproduite dans la *Documentation catholique* du 29 mai 1926, p. 1347.

3. A ceux qui désirent étudier un peu plus à fond ces questions et en suivre le développement, quelques renseignements bibliographiques rétrospectifs rendront peut-être service : Sur l'apologétique générale de l'Eglise, M. Gabriel Brunhes a publié, en 1924, une synthèse pleine de maîtrise : *Christianisme et Catholicisme* (Beauchesne). Le traité de l'Eglise le plus au courant des divers problèmes concernant les Eglises orientales semble bien être celui du R. P. d'Herbigny (2 vol. Beauchesne, 1922). Mgr Batiffol a achevé il y a deux ans son grand exposé historique de la primauté pontificale (4 vol. Gabalda). Le petit volume de Mgr Duchesne sur *les Eglises séparées* demeure une base d'étude fondamentale. Du livre de Soloviev sur *La Russie et l'Eglise universelle*, M. Portal disait encore récemment que tous ceux qui s'intéressent à l'Union, devraient le connaître. On trouvera dans *les Eglises Orientales et les rites orientaux*, du P. Janin (Bonne Presse, 1922), un tableau général de leur état actuel. Notons encore deux petits volumes (chez de Gigord) : *L'Unité de l'Eglise*, par M. l'abbé Quenet, et *Le problème catholique de l'Union des Eglises*, par M. l'abbé Calvet. Sur le Protestantisme on ne peut mieux faire que renvoyer à l'article « Réforme » du dernier fascicule du *Dictionnaire d'Apologétique*. Enfin ceux qui veulent sur l'ensemble des problèmes que pose le traité

que sont certaines tendances regrettables des catholiques, tendances que le premier devoir des apôtres de l'union est de réformer en eux-mêmes : « Faisons notre examen de conscience. N'avons-nous pas une tendance, compréhensible d'ailleurs, à identifier avec les habitudes et l'esprit des races celtes et latines le catholicisme essentiel qui est fait pourtant pour tous les temps et pour tous les lieux?...L'Eglise est profondément réaliste...;or, nous,à cause de la civilisation gréco-latine que nous portons dans le sang, ne donnons-nous pas l'apparence parfois de n'être que des idéalistes, d'aimer et de servir les idées pour les idées?... L'Eglise catholique est en même temps particulariste, en ce sens qu'elle respecte et favorise les droits des « particuliers »...; mais nous, latins, par amour de la simplicité, de la clarté et de l'uniformité, faisons-nous dans l'enseignement les distinctions nécessaires?... L'Eglise est catholique, c'est-à-dire universelle... ; mais nous, à cause de notre esprit de race qui devient souvent un esprit de clan, de classe, de parti, de coterie, n'avons-nous pas opposé souvent une attitude toute différente à celle de l'Eglise ? » Ces formules générales, surtout ainsi détachées du contexte qui les explique et les nuance, peuvent paraître dures et excessives ; mais il s'agit, comme le dit le P. Dieux, d'un « examen de conscience ». Tous les latins, sans doute, ne sont pas coupables et tous les coupables ne le sont pas au même degré, mais il ne peut être que salutaire à tous de réfléchir sur les problèmes délicats qui sont ici soulevés. Une dernière conférence, intitulée : « gages d'espérance » contient des considérations non moins intéressantes sur les conséquences heureuses que la Providence fait naître de certains événements douloureux, comme la spoliation des Etats pontificaux et la séparation de l'Eglise et de l'Etat.

Puisse, grâce à tous ses efforts, ce problème de l'union des Eglises disparaître un jour, faute d'objet, de nos chroniques d'apologétique.

(*à suivre*) B. DE SOLAGES.

de l'Eglise un exposé méthodique qui soit à la fois complet, clair et d'une étendue modérée, ne peuvent mieux faire que de lire celui que vient d'y consacrer M. l'abbé Rivière dans le *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses* de Letouzey.

Pour les publications périodiques, les *Orientalia christiana*, les *Echos d'Orient*, la Revue *Irenikon*, ont été cités plus haut. Cf. d'ailleurs *Revue Apologétique*, 15 juin 1926, p. 379.

L'Actualité religieuse

Le samedi 23 octobre, la Conférence Laënnec, qui groupe un si grand nombre d'étudiants en médecine, donnait à la salle des Sociétés Savantes une séance en l'honneur du centenaire de la mort de son illustre « patron ». Nous publions aujourd'hui l'un des très intéressants rapports qui furent lus à cette séance[1].

Laënnec médecin

Le petit étudiant breton si séduisant qu'a fait revivre devant vous, en des pages charmantes, notre ami Coffin[2], est marqué du sceau du génie.

A l'aube du XIX^e^ siècle, au moment où le monde entier frémit au vol radieux de l'aigle impérial et bientôt après applaudit à sa chute, Laënnec, dans l'ombre — jeune et modeste médecin, — prépare à la France une gloire impérissable.

Observateur d'une pénétration quasi infaillible, il fera sortir du chaos où elles se confondent les études anatomo-pathologiques de ses prédécesseurs et fixe ainsi une science nouvelle.

Clinicien incomparable, il découvre l'auscultation et met pour toujours aux mains des médecins un procédé d'exploration et de diagnostic qui d'un seul coup porté à une perfection immuable, révolutionne toute la pathologie.

Lumineuse et surprenante intelligence, il ouvre à la science médicale une voie jusque-là insoupçonnée. Il crée la méthode anatomo-clinique et le sillon que nous suivons toujours est celui qui fut tracé par Laënnec.

En vingt ans d'un labeur acharné, cet homme aura rénové la médecine et il mourra à 45 ans, ayant beaucoup souffert — presque pauvre, — gardant au fond de son cœur la certitude de la vérité, sans en avoir connu la triomphante victoire.

La vraie gloire n'est venue que tardivement, gloire très pure, inestimable, gloire chaque jour plus éclatante. Aujourd'hui, c'est l'univers entier qui l'acclame et le com-

1. Nous publierons dans notre prochain numéro la remarquable conférence du R. P. Lauras : *Laennec catholique*.
2. M. Coffin s'était chargé dans un premier rapport de raconter *la Jeunesse de Laennec*.

mémore. De toutes parts montent les louanges et la reconnaissance.

Comment vous en parler comme il convient ? Comment vous faire comprendre la beauté si pure de ce génie ? Oh ! vous, ses fils spirituels, qui ne l'avez jamais méconnu, puisque depuis cinquante ans, et c'est votre honneur, vous vivez sous son égide, belle et florissante Conférence Laënnec.

Votre conseil a voulu que ce fût un médecin breton qui vous parlât de votre illustre Patron. Certes, je suis fier de cette mission et infiniment touché de cette marque de si affectueuse sympathie à mon égard. Mais mon orgueil d'être Breton ne suffit pas hélas pour commémorer dignement celui qui est un des plus grands médecins, d'aucuns disent le plus grand médecin qui ait jamais existé. Il me faudrait la plume d'un Le Goffic et je ne désespère pas qu'un jour il voudra bien écrire pour nos enfants une histoire de nos gloires bretonnes.

* * *

On se figure volontiers que de telles œuvres, dont la plupart sont et resteront immuables, parce qu'elles sont la vérité, ont besoin pour l'élaborer du recueillement et de la solitude ou d'autres fois qu'elles vont jaillir, tel un fulgurant éclair de la tempête d'un cerveau bouillonnant.

Laënnec a conçu ses admirables découvertes dans une vie journalière d'étudiant et de médecin praticien qui est celle que nous suivons nous-même, partagée entre l'hôpital, la clientèle et le dur labeur des veillées nocturnes.

Suivons-la, si vous le voulez bien, cette vie toute simple — elle paraît si proche de nous — et elle est si pleine d'enseignements.

Bien avant qu'il fût docteur, à l'âge où tant d'autres pâlissent sur les premières notions médicales, il avait affirmé sa maîtrise.

Son nom était parmi ceux que les étudiants avides de s'instruire citaient le plus volontiers. C'était comme un de nos jeunes et brillants prosecteurs auprès duquel s'empressent les élèves ardents et impatients.

Avec cette rectitude de jugement qui ne l'abandonna jamais, il avait su, lui aussi, choisir ses maîtres et ses amis. Tâche bien délicate, vous le savez, et qui décide de tout l'avenir.

A l'école de Pinel, qui avait pourtant tout le succès et

toute la vogue, il préféra Corvisart. Le prestigieux clinicien de la Charité l'avait tout de suite attiré et fixé.

Plus tard, il ira vers Hallé qui fut pour lui le maître le plus affectueux, le plus attentionné, le plus dévoué. A tous deux, il sut rendre témoignage quand, en 1822, successeur de Hallé au Collège de France, il dira : « Nous recevons « cette chaire de deux de nos maîtres dont la mémoire nous « sera toujours chère et vénérable, de Corvisart dont le ta- « lent observateur ne sera apprécié à sa valeur que par ceux « qui, comme nous, ont pu le suivre au lit des malades, et « de cet illustre praticien (il parle ici de Hallé), ce savant « modeste que l'étendue de ses connaissances, la noblesse « de son caractère, la douceur et la gravité de ses mœurs « faisaient regarder par ses confrères comme leur arbitre « et leur modèle ». — Ces traditions ne se sont pas perdues dans la belle lignée médicale des Hallé.

Chez Corvisart, il rencontra deux hommes qui furent vraiment ses initiateurs et qui ont une grande part dans la formation de son génie, Bichat et Bayle.

Bichat, médecin de l'Hôtel-Dieu, à 28 ans, venait en deux ans d'écrire ses deux chefs-d'œuvre : **l'Anatomie générale et Les recherches sur la vie et la mort.** Il préparait un livre sur les lésions des organes et des tissus malades et rêvait de reconstituer toute la thérapeutique. A son cours se pressait une jeunesse enthousiaste éblouie de la lumière projetée par cette merveilleuse intelligence. On y voyait Bayle, Richerand, Béclard, Récamier, Dupuytren, Cruveilhier, Laënnec. Quel auditoire ! Et quand, à 30 ans, en 1802, épuisé de travail, il meurt de fièvre typhoïde dans les bras de Corvisart comme un jeune héros enseveli dans son triomphe, suivant le mot si juste de Triaire, sa pensée féconde sera reprise et passionnément développée.

Laënnec comprit là ce que devait être l'anatomie pathologique, et si Bichat fit jaillir l'étincelle, c'est à Bayle auquel doit revenir le mérite d'avoir été en même temps que l'ami le plus fidèle, le guide le plus sûr et le plus vigilant.

C'est à la clinique de la Charité, où Bayle était interne de Corvisart, et à la Faculté, dans le laboratoire de Dupuytren, alors chef des travaux anatomiques, que Bayle donna à son ami, avec ses conseils, les moyens de travailler. Il s'en acquitta, soyez-en sûrs, et bientôt paraît un travail sur les Inflammations du Péritoine, qui fut une révélation. Non seulement il découvre et identifie les péritonites dans leurs lé-

sions qu'il décrit d'une manière impeccable et qu'il sépare de toutes les altérations des organes voisins avec lesquelles ses contemporains les confondaient, mais il en fait une description clinique admirable et signale un nouveau signe dont vous connaissez tous la haute valeur : **le facies grippé.**

Tout Laënnec est là, il donne déjà la preuve qu'il possède lui-même, comme le dit si bien le professeur Letulle, un don inné puissant et suggestif, le don de l'observation précise ; il sait mieux que quiconque voir à fond, puis décrire ce qu'il a regardé.

Et comme s'il se fixait déjà son immortelle tâche, il termine son mémoire par les phrases suivantes : « Parmi les « nombreux élèves formés par le professeur Corvisart, quel « est celui qui n'a pas été cent fois le témoin de la certi- « tude avec laquelle il établit dans certains cas son diagnos- « tic à la seule vue du malade et pour ainsi dire au premier « coup d'œil ? Ce tact indéfinissable, mais sûr, qui dis- « tingue les grands praticiens, ne peut cependant être fon- « dé que sur des signes sensibles (au moins pour eux) : « mais quoique celui qui reconnaît par leur moyen une « maladie ou une indication ne puisse se rendre compte à « lui-même de ce qui a déterminé ce jugement (peut-être « parce que sûr de ses connaissances, il ne cherche pas à « examiner la manière dont il les a acquises), il ne faut « pas cependant désespérer que l'observation souvent répé- « tée ne puisse quelque jour amener à décrire sinon tous, « tout au moins une partie de ces signes si difficiles à sai- « sir... »

Il a 21 ans — bientôt, grâce à lui, nous connaîtrons ces signes.

L'année suivante, Corvisart, frappé de l'autorité et de la maturité si rapide de cet élève extraordinaire, l'invita à faire, dans un cours aux élèves de sa clinique, l'exposé de ses recherches anatomo-pathologiques. Il avait pour ces travaux une véritable vocation, une véritable passion. Possédant à fond tout ce qui avait été écrit antérieurement sur ces matières, rien ne lui échappait et son œil infaillible lui dévoilait à coup sûr la vérité. Vous pouvez vous figurer sans peine ces matinées passées à l'amphithéâtre de la Charité, où, sans microscope, s'aidant parfois d'une loupe, tout seul, il a vu, distingué, identifié tant de lésions inconnues. Bayle devait être fier de cet élève qu'il sentait le dépasser déjà.

Les leçons, à raison de trois par semaine, se continuèrent

pendant les hivers de 1804 et de 1805. Elles furent préparées et classées avec Bayle pour en faire un ouvrage qui, vers 1806, était pour ainsi dire terminé et devait être signé des deux amis. Ce livre ne parut jamais ; mais, par une partie du manuscrit retrouvé à Nantes, et par quelques résumés des leçons conservés par un auditeur, on a pu se rendre compte que la plupart des recherches anatomo-pathologiques parues dans le Traité de l'auscultation ou dans des publications séparées, ou dans ses cours du Collège de France, furent réellement faites entre 1803 et 1806.

A 23 ans, Laënnec avait, sans aucun doute, découvert les lésions de la tuberculose. Sa leçon sur la phtisie est de 1804. Ces travaux suffiraient seuls à l'immortaliser. Dans le même temps, son mémoire sur les vers vésiculaires et principalement sur ceux qui se trouvent dans le corps humain, lu à la Société de l'Ecole en 1804, marque la découverte des acéphalocystes.

Il croit aussi le moment venu de détacher de son manuscrit une sorte d'exposé général de ses conceptions pour guider la foule des travailleurs qui accouraient alors vers l'anatomo-pathologie, et il fait paraître sa note sur la classification des Tissus morbides.

Il devait apprendre, s'il ne le savait déjà, que la sensibilité d'un camarade ambitieux est parfois très vive. Dupuytren, son aîné de trois ans, celui, dit-on, qui était si bel enfant et si intelligent qu'il fut enlevé deux fois, ne pouvait supporter un tel concurrent. Lui aussi rêvait de faire une œuvre anatomo-pathologique et il réclama violemment la priorité. Ce fut une querelle qui servit beaucoup à Laënnec ; et, ici encore, il se montra dans la discussion ce qu'il devait toujours rester : un modèle de correction, mais aussi de fermeté toute bretonne. On sent déjà l'homme tout à fait sûr de lui. Voici comment il termine sa réponse à son fougueux rival : « M. Dupuytren n'a pas « d'ailleurs oublié que je devais savoir, même avant « qu'il commençât son cours, la méthode qu'il y suivrait, « puisque cette méthode était celle que nous avions arrêté « de suivre dans un traité d'anatomie pathologique pour la « composition duquel M. Dupuytren avait engagé M. Bayle « et moi à nous associer à lui. Cette méthode était, à peu « de chose près, la même que celle de Bichat, auquel, « malgré les intentions que me suppose M. Dupuytren, « je persiste à attribuer l'impulsion qui porte actuellement

« plusieurs jeunes médecins à cultiver d'une manière par-
« ticulière l'anatomie pathologique. »

*
* *

Mais cette même période consacrée à la science pure ne pouvait être que transitoire : malgré sa très légitime ambition de se préparer des titres pour le professorat, il fallait vivre. Sa situation était lamentable, la gêne dans laquelle son père le laissait, côtoyait la vraie misère. Il fallait en sortir et, seule, la clientèle lui en offrait la possibilité. Il aimait d'ailleurs la pratique médicale et désirait soigner des malades ; il voulait être vraiment médecin.

Son ami Bayle, qui venait d'épouser Mlle Moutard-Martin, lui céda son appartement de la rue du Jardinet, à deux pas de l'Ecole de Médecine, près de la rue Serpente. Il vécut quinze ans dans cet appartement, frotté et ciré moyennant cent sous par mois, et qui paraissait si admirable aux compatriotes qui l'y venaient voir. Mais, disait son frère Michaud : « Un Breton prend si facilement de la propreté pour du luxe. »

Ses débuts furent bien modestes : la première année, il gagna 150 francs ; la seconde, en 1805 : 400 francs. En 1807, il écrivait à son père : « Je ne dois pas trop me plaindre de la fortune, je ferai peut-être cette année 1.800 à 2.000 francs. » (On m'assure que nos jeunes médecins ne commencent actuellement à s'intéresser à un poste médical que s'il leur permet d'escompter 80 ou 100.000 francs par an.)

Pour augmenter sa situation, il accepta d'être sociétaire rédacteur du Journal de Médecine et, dans ces fonctions de journaliste, il montra une conscience qui ne nous étonne pas. Lisant tout, se documentant sur tout, faisant au besoin des expériences et des recherches de contrôle, ses jugements, ses critiques écrits dans une langue simple, claire, précise, sont des modèles ; mais il est plutôt sévère et ne dédaigne pas une pointe d'ironie. Son érudition, déjà considérable, ne pouvait qu'augmenter grâce à ces travaux ; elle était servie par une mémoire aussi prompte que fidèle.

Pendant une dizaine d'années, il produit peu d'œuvres originales : il travaille, il attend, il se recueille, laissant mûrir dans son esprit ses travaux antérieurs dont il détache de temps à autre quelques documents pour les publier

dans le Dictionnaire des Sciences Médicales ou les lire à la Société de l'Ecole.

Ayant fondé en 1803 la Société Anatomique avec Dupuytren, il regroupe ses amis en 1808 dans une société appelée l'Athénée Médical, où chacun apportait ses observations intéressantes et où, de temps à autre, l'un ou l'autre faisait une conférence.

Bien qu'il n'eut aucun titre officiel, sa réputation s'affirmait chaque jour dans les milieux médicaux, et Hallé disait de lui à cette époque : « Il peut devenir avant quarante ans le premier médecin de l'Europe, s'il continue à travailler comme il travaille. »

Son compatriote, l'abbé de Quélen, le futur archevêque de Paris qui avait été frappé de son intelligence et de sa valeur, lui ouvrit bien des portes : il devint ainsi le médecin du cardinal Fesch, oncle de Napoléon Ier ; de Chateaubriand et de nombreux habitants du noble Faubourg.

Un moment, il crut que la chaire de la doctrine d'Hippocrate, vacante à la Faculté, allait être mise au concours et nous apprenons par une lettre à son père qu'il sait aussi bien le grec que le latin.

« Relativement à la doctrine d'Hippocrate, écrit-il, je me « suis fort heureusement occupé du grec depuis trois ans, « et je ne craindrais pas que les exercices du concours se « fissent avec le texte seul d'Hippocrate sans traduction et « sans dictionnaire. »

Ce même homme étudiait le breton depuis 1805 que, malgré son extrême difficulté, il finit par parler et écrire parfaitement ; il y mit huit ans, mais il n'étudiait pas seulement les dialectes armoricains, il se lança dans l'étude comparée des différents rameaux du celtique gaelique et cymrique erse et irlandais cornique et gallois... (Vous n'ignorez pas, Messieurs, que nos premiers parents parlaient breton au paradis terrestre.) Mais aussi, en 1814, les pauvres conscrits bretons décimés par le typhus et entassés à la Salpêtrière, eurent la joie, pour beaucoup la dernière, de voir se pencher sur eux un médecin qui les soignait avec quel dévouement ! et qui parlait leur langue. Pauvres petits gars perdus dans Paris, c'était un coin de leur ciel qui s'ouvrait, un peu de leurs landes, de leurs bruyères qu'ils revoyaient : ils avaient retrouvé leur Bretagne...

Les années passent, apportant des déceptions : la Faculté lui reste fermée, sa santé est précaire, il souffre de crises d'asthme, de névralgies violentes, de crises intestinales et

lui qui a tant besoin d'exercice et de grand air est rivé à sa chaîne par des malades exigeants. Cruveilhier son ami vient de faire paraître un traité d'anatomie pathologique, le sien qu'il conservait n'a donc plus de raison d'être. Bayle son fidèle compagnon, qui non seulement l'a guidé dans ses études, mais l'a beaucoup aidé dans sa clientèle, se meurt de tuberculose. Il est presque découragé et se tourne vers la Bretagne. Un jour cependant, et c'est en 1816, il est nommé médecin de l'hôpital Necker ; l'horizon s'éclaire et subitement vous savez comment, en traversant la cour du Louvre, il imagina le rouleau de papier, puis le tube de bois qu'il appela sthetoscope, qui devait lui permettre de faire l'immortelle découverte de l'auscultation. Voilà où devaient aboutir ses années de recueillement. « N'étaient-ce pas, comme le dit le professeur Gley, « n'étaient-ce pas des voix divines qui parlaient en lui? Son « âme de croyant les écouta avec ferveur. Et ainsi il était « tout prêt, quand vinrent les idées de génie, à les suivre « docilement. » Le jeune étudiant qui demandait des signes pour faire un diagnostic les a enfin trouvés. Ce qui pour d'autres n'aurait été qu'un murmure confus, se précise à son oreille de musicien et bientôt il sut distinguer les caractères de la respiration normale, ceux des râles, des souffles, des bruits anormaux, et il régla cet ensemble qui paraît si mystérieux et qui est si complexe qu'il nous faut de longues années pour savoir vraiment ausculter. Lorsque constatant au niveau du poumon des râles crépitants, un souffle tubulaire, il put contrôler que ces signes lui permettaient d'affirmer sans conteste une pneumonie, on comprend la fièvre de travail qui dut s'emparer de lui pour arracher ces secrets jusque-là inconnus et cueillir ces moissons qui étaient à lui seul réservées.

Ses élèves, la plupart bretons, assistaient émerveillés et discrets, ils en avaient reçu l'ordre, à l'élaboration de la découverte. C'étaient Beaugendre plus tard médecin à Quimperlé ; Rault qui devint son interne en 1819 et s'installa ensuite à Saint-Brieuc ; Naverre, Dalbant, Toulmouche qui devint professeur à l'Ecole de Médecine de Rennes, enfin ses cousins, les fils de l'oncle Guillaume de Nantes, Ambroise et Meriadec, l'élève préféré.

En moins de 30 mois, son œuvre était accomplie ; on se demande comment il put la mener à bien et quand, en dehors de ses heures consacrées à l'hôpital, il pouvait travailler ?

Voici quelles étaient ses journées. « Je me lève à 7 h. 1/2 « ou même 8 h., écrit-il à son ami Courson-Perusel de Car- « haix, car j'ai besoin de beaucoup de sommeil. Je m'ha- « bille le plus souvent en donnant des consultations. Je vais « faire ma visite d'hôpital et ensuite un bout de clinique « aux élèves qui le suivent. Cela me mène à 10 h. 1/2 et « déjà le temps me presse assez pour que le plus souvent je « ne puisse pas rentrer déjeuner. Je commence donc une « tournée qui ne finit que vers 5 h. 1/2. Après dîner, c'est- « à-dire vers 8 h. 1/2, j'en commence une autre jusqu'à « 10 h. Il me reste ensuite une heure jusqu'à 11 h. que « je me couche, plus quelques minutes de temps en temps « avant le déjeuner et le dîner pour tenir à jour mes corres- « pondances de toute espèce, corriger et mettre en ordre les « observations recueillies par les élèves dans mon hôpital, « régler mes petites affaires. »

Sa méthode mise au point à l'hôpital, il commença d'écrire son livre et ce fut une période d'un labeur d'autant plus pénible qu'il était à nouveau très souffrant. Rester plus de deux heures à sa table de travail était pour lui un véritable supplice et il avait des crises de dyspnée telles qu'il devait pour se soulager se dévêtir jusqu'à la ceinture. Forcé de quitter Paris pour la Bretagne en août 1818, il y revint en novembre et travailla tout l'hiver, mais l'effort a été tel qu'en 1819, au moment où son traité de l'auscultation médiate parut, il était à bout de forces, en pleine poussée évolutive d'une atteinte de tuberculose pulmonaire. « En revenant l'année dernière, écrit-il, pour achever mon « ouvrage, je savais que je risquais ma vie, mais le livre que « je vais publier sera, je l'espère, assez utile tôt ou tard pour « valoir mieux que la vie d'un homme, et en conséquence « mon devoir était de l'achever, quelque chose qui pût « m'arriver. »

Il part, pauvre déraciné, décidé à ne plus quitter la terre natale à laquelle il était si fidèle.

« Après 19 mois de travaux très pénibles, écrit-il à son « père, je vais quitter Paris et non seulement sans fortu- « ne, mais sans être bien assuré du nécessaire et cela au « moment où pouvaient se réaliser une partie des rêves que « vous avez si souvent faits pour moi. »

Messieurs, quand on lit les pages incomparables du chef-d'œuvre, on reste confondu d'admiration devant la rapidité et la perfection avec lesquelles furent faites la géniale découverte et ses applications immédiates, quand on voit

de combien de tâtonnements, de difficultés, d'années de travail accumulées il a fallu pour mettre au point la plupart des méthodes scientifiques nouvelles. L'œuvre créée en moins de trois ans est définitive, les médecins qui ont suivi n'ont rien retranché et pour ainsi dire rien ajouté. Avant Laënnec, on peut dire qu'on ne connaissait pas les maladies du poumon ; et voilà qu'il décrit et de quelle manière la pneumonie, l'œdème du poumon, l'apoplexie pulmonaire, la gangrène, l'emphysème, la dilatation bronchique, le kyste hydatique, les pleurésies, l'hydrothorax, le pneumothorax. Non seulement il en donne les signes caractéristiques d'auscultation, et qui n'ont jamais changé, mais reprenant ses travaux d'anatomie pathologique, il en décrit avec une précision, une clarté inégalable, les lésions.

Je voudrais pouvoir m'étendre sur la tuberculose pulmonaire, car c'est lui qui en réalité en a découvert les lésions, les symptômes et le premier a affirmé sa spécificité. Trente ans après lui, les Allemands avec Virchow ont essayé de détruire l'unité de cette œuvre. Le grand Willemin bientôt après démontrait, non sans discussions d'ailleurs, la vérité fondamentale de la conception de Laënnec. Et encore actuellement, c'est à ses magistrales et si lumineuses descriptions que les plus récents travaux d'anatomie pathologique nous ramènent. Toute la pathologie cardiaque a été de même rénovée et grâce à l'auscultation, la lumière a lui là où il n'y avait que confusion. Que n'aurait-il fait, s'il avait pu vivre vingt ans de plus ?

L'accueil fait à l'ouvrage fut assez froid. Certain critique « redoute de voir l'auscultation acquérir de la vogue, car « cette méthode pourrait faire perdre les saines traditions « hippocratiques », ce à quoi Laënnec répond de son hermitage de Kerlouarnec : « J'aime beaucoup l'inconvénient « qu'on trouve à une méthode purement mécanique et qui « tend à détourner les médecins de s'exercer à conjecturer « habilement sur le pouls, la face, les excréments... Autant « vaudrait refuser de courir Paris en cabriolet de peur de « perdre l'habitude de marcher sur la pointe des pieds sans « se crotter. »

Cependant, ses amis, Cayol qui le remplaçait à Necker, Louis, Bouillaud, Andral alors son interne, se mirent au travail et, n'en doutez pas, au contrôle. Broussais lui-même qui devait être si violent pour son compatriote apprit vite à se servir et même à se bien servir du sthétoscope.

A l'étranger, le succès fut d'emblée acquis grâce à deux

médecins anglais, James Clarke et Forbes, qui fit une adaptation anglaise du traité, laquelle passa vite en Amérique. L'Allemagne, la Hollande, l'Espagne, l'Italie, l'Autriche connurent rapidement la méthode et dépêchèrent des médecins vers Paris.

Pendant deux ans, Laënnec se soigna dans cette charmante propriété de Kerlouarnec en Ploaré, tout près de la merveilleuse baie de Douarnenez. Là, il employa son grand remède, les longues courses à pied ou à cheval à travers les champs et les grèves. Il était la providence du pays, donnant à tous, non seulement des consultations médicales, mais insatiable d'apprendre encore quelque chose de nouveau, il fit du droit pour leur donner des conseils juridiques.

La santé revient et avec elle le désir de reprendre ses travaux. Le 15 novembre 1821, il rentre à Paris et descend au Bon La Fontaine, rue de Grenelle, qui ne se rappelle certainement plus cette gloire. Il y vécut dix mois et vint s'installer ensuite 23, rue du Cherche-Midi.

Il fut accueilli de telle sorte à son retour par son vieux maître Hallé et ses amis qu'il en fut tout réconforté. Et s'il échoua à l'Institut et à la Faculté où il eut le beau geste de faire campagne pour Récamier qui fut élu, il comprit qu'on ne l'avait pas oublié. Sans tarder, il ouvrit un cours de clinique à Necker où accoururent bien vite la foule des médecins français et étrangers qui voulaient apprendre du maître lui-même l'auscultation.

Une belle période commençait qui lui faisait oublier les tristesses passées. Hallé, toujours paternel, le fait nommer médecin de la duchesse de Berry et quelques mois après, il avait la suprême pensée avant de mourir de le désigner à ses collègues pour lui succéder au Collège de France. A la fin de 1822, il était élu membre de l'Académie de Médecine. Les honneurs, la clientèle, la fortune allaient lui sourire.

La manière dont il fut nommé professeur à la Faculté lui a été reprochée par ses adversaires. En vérité, il se montra dans cette affaire un homme d'honneur désintéressé, faisant passer l'intérêt général avant son intérêt particulier. Laënnec, après la suppression de la Faculté ordonnée à la suite de manifestations assez anodines, refusa de faire partie du Conseil Royal de l'Instruction Publique, malgré les prérogatives et les beaux honoraires qui y étaient attachés. Mais quand on lui demanda d'entrer dans la commission

qui devait réorganiser la Faculté, il pensa que c'était son devoir d'accepter et il rendit ainsi un grand service à plusieurs de ses collègues. On voulut en faire un doyen, il refusa et fut nommé professeur de clinique à la Charité. Il prit possession de sa chaire en mars 1823 et entra dans ce petit amphithéâtre où Corvisart avait enseigné. Il est resté immuable, ce petit cirque profond et sombre aux murs si épais qu'à peine les bruits de la rue y pénètrent, et ce n'est pas sans une certaine émotion que ceux qui maintenant y enseignent osent élever la voix.

Pendant trois ans, il va mener de front une nombreuse clientèle — il est maintenant un médecin célèbre — ses cours de clinique et, au Collège de France, ses charges de professeur à la Faculté (il a laissé la réputation d'être assez sévère aux examens), et enfin la rédaction de la deuxième édition de son Traité qu'il augmenta et remania beaucoup. Mais surtout, à cette époque est celle de ses fameux débats avec son compatriote Broussais. Celui-ci, parvenu encore très jeune aux plus hauts grades de la médecine militaire, veut être un chef d'école et veut tout réformer. Son succès est éclatant, fougueux, impétueux, il ne discute pas, il affirme et il entraîne toute une génération grisée par son éloquence ardente et véhémente. Cet homme taillé en hercule, qui n'a pas oublié le temps où, jeune chirurgien, il faisait la guerre de course contre les Anglais à bord du corsaire le *Bougainville*, ne veut et ne peut pas connaître d'obstacle. Et voilà qu'il voit se dresser devant lui, calme et singulièrement obstiné, ce petit Laënnec qu'il avait connu autrefois à la Charité quand, quittant la marine, il s'essaya quelques mois à la clientèle parisienne.

Toute la doctrine de Broussais se résume dans l'inflammation qui aboutit à la gastro-entérite. Il n'y a plus ni fièvre, ni maladie spécifique, et de même qu'il n'y a qu'une maladie, il n'y a plus qu'une thérapeutique : débiliter pour combattre l'inflammation ; d'où la saignée, les sangsues, la diète, l'eau de gomme. C'est la médecine physiologique, elle est simple et ne vous étonnez pas qu'elle eut un foudroyant succès.

Laënnec ne pouvait laisser se répandre une telle doctrine sans protester ; il le fit avec une modération, une correction parfaites. Il fut peut-être moins académique à l'hôpital dans ses interrogations aux examens de la Faculté et on l'accusait volontiers de ne jamais perdre une occasion de décocher un trait acéré à Broussais, mais celui-ci mit à

l'attaque une violence sans égale, sapant tout, non seulement les travaux anatomo-pathologiques mais l'auscultation et toutes les maladies que Laënnec venait de si bien décrire, la tuberculose en tête.

Vous donnerai-je quelques échantillons de ces attaques ? Il le traitait « d'aussi mauvais observateur en pathologie que mauvais thérapeute qu'on pouvait rayer sur le vu de ses hérésies du cadre des bons praticiens ». Une autre fois, il lui décochait ce trait délicieux : « Homme jadis tout puissant « qui sous le règne octénal du jésuitisme entouré de sa secte « medico jésuitique joua un rôle si malfaisant ; amant du « vague et de l'insubstantiel, propagateur de l'obscuran- « tisme scientifique et des préjugés rétrogrades ». Cette admirable éloquence de réunion publique est toujours d'actualité.

Ce qui est plus grave, Messieurs, c'est que Broussais parvint à force d'audace et de passion à grouper contre Laënnec l'opinion médicale. « Telle est, dit Triaire, la force des « mouvements irréfléchis des foules même intelligentes, tel « est parfois leur aveuglement que ces choses eurent lieu « et que le plus illustre des médecins modernes vit un ins- « tant ses merveilleux travaux concertés et le vide se faire « autour de lui.

« L'ascendant de Broussais n'était pas fait uniquement « de la nouveauté de sa doctrine et de l'extraordinaire véhé- « mence avec laquelle il la défendait. Il était dû aux opi- « nions politiques et antireligieuses qu'il professait et dont « l'influence était considérable sur la jeunesse libérale de « cette époque. Les idées religieuses et royalistes de Laën- « nec leur étaient au contraires suspectes. »

Broussais d'ailleurs s'empressait à l'hôpital de ne tenir aucun compte de ses théories, ce qui faisait dire à Trousseau quelques années plus tard :

« Comme théoricien, c'est un amiral, comme médecin dans les maladies graves, il gouverne bien ses malades. »

Laënnec laissait passer l'orage et rappelait seulement son adversaire à un peu plus de modération et à un peu moins d'orgueil.

Confiant dans son œuvre, sûr de l'avenir, il savait qu'elle ne pouvait disparaître. Groupés autour de lui, une élite médicale, Récamier, Andral, Cruveilhier, Louis formaient une garde fidèle. Les belles revanches sont maintenant venues. La postérité a décidé. Que reste-t-il de Broussais ? Un nom, mais pas une œuvre. Et Laënnec, ayant achevé la deuxième

édition de son livre entièrement refondu et très augmenté, repartait pour la Bretagne, cette fois pour la dernière fois, le 30 mai 1826.

*
* *

Messieurs, cet homme de génie fut un praticien modèle. Pendant bien des années, il a connu le dur labeur de la clientèle et fut obligé de faire à pied ses visites, n'ayant eu qu'assez tard le cabriolet qui était alors la marque distinctive du médecin arrivé.

Il était bon et compatissant, avec des attentions si délifussent écrits en latin pour ne ne pas les effrayer. Il était l'exemple vivant de cet inlassable dévouement médical qui ne recule devant aucune fatigue lorsqu'il s'agit d'aller au secours de la souffrance. Cet homme, qui avait tant besoin de sommeil et qui pouvait se ménager étant donné ses fonctions officielles et son autorité, n'hésita pas à passer quarante nuits consécutives au chevet d'une malade dont il appréciait particulièrement le caractère et l'amitié.

A Kerlouarnec, il était la providence des pêcheurs et des fermiers et jusqu'au bout il leur prodigua ses soins.

L'étudiant, gai, bout-en-train, le poète, le musicien avait fait place peu à peu à un médecin froid et distant. Mais de même qu'il conserva toujours l'habit à la Française et la culotte courte, il estimait que la plus noble des professions exigeait une certaine réserve et une certaine dignité.

Il n'y avait pas deux hommes en lui, le médecin et l'homme privé. Il y avait en tout un vrai médecin dans la plus belle et la haute acception du mot.

Messieurs, Laënnec, notre grand Laënnec appartient à l'humanité ; il n'y a pas de jours que dans l'univers entier les médecins, en auscultant leurs malades, ne lui rendent hommage, et notre belle Bretagne, notre bonne terre si douce mais si dure aussi et si tourmentée, peut être fière d'avoir encore une fois permis à la France d'être le flambeau qui éclaire le monde.

A. COURCOUX,
médecin de l'hôpital Boucicaut.

Petite Correspondance

LE PATRIOTISME, VERTU CHRÉTIENNE

Q. — *L'amour de la Patrie est-il de précepte divin ?*

R. — La réponse doit être affirmative : c'est obéir à la loi de Dieu et non seulement à une impulsion irraisonnée que d'aimer son pays.

Il semble même que sous l'Ancienne Loi, l'amour de la Patrie fut par les Juifs l'objet d'un précepte spécial. C'est du moins ce qui ressort de la différence marquée entre l'amour que les membres de la nation théocratique devaient avoir pour leurs compatriotes et celui qui pouvait suffire à l'égard des étrangers.

Cette distinction a été abolie par la Loi Nouvelle. L'amour de la Patrie n'y est plus commandé que par le précepte général de la charité envers le prochain. Mais l'ordre à mettre dans cette charité nous oblige, toutes choses égales, d'ailleurs, à aimer d'un amour de préférence ceux qui font partie de notre prochain le plus proche. Or, notre Patrie, après notre famille, entre certainement dans cette catégorie en raison de la communauté d'origine, de traditions, d'aspirations, de services donnés et rendus qu'elle suppose entre ses membres. Cf R. P. A., XXV, 257-269. — Ehrhard SCHLUND, *Katholizismus und Vaterland*, München, 1925 ; Comte du PLESSIS de GRENÉDAN, art. *Patrie*, dans le dictionnaire d'ALÈS ; SAINT THOMAS d'AQUIN, *Summa Theologica*, IIe IIe q. 25, art. 5 ; q. 26, art. 6 à 10 ; q. 64, art. 2, 3 et 7.

P. D.

Bibliographie

Dr G. CLÉMENT, *Pour les mieux connaître, Réflexions d'un médecin suisse, Sur les Autorités, doctrines et usages de l'Eglise catholique*, nouvelle édition, revue et augmentée, Lettre-préface de Mgr Baudrillart, 316 pages, Editions Victor Attinger, Paris et Neuchâtel, s. d. ni ind, de prix.

On lira avec profit ce volume apologétique où un médecin suisse connu dissipe les préjugés qui écartent du catholicisme tant d'âmes éclairées. Le Dr Clément démontre excellemment à quel point les membres du clergé et les doctrines de l'Eglise sont défigurés par la haine et la mauvaise foi. Nos frères séparés devront lire et méditer les pages substantielles consacrées par l'auteur aux splendeurs et aux intimités du culte catholique.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

Paris. — Soc. Gén. d'Imp. et d'Ed., 17, rue Cassette.

Aux Origines du Dogme Chrétien :

Le Mystère de la Rédemption [1]

(*Suite*)

4. Le retour en deux étapes

Ainsi la religion intérieure, que le rit extérieur du sacrifice est chargé de dessiner symboliquement au dehors et d'engendrer invisiblement dans les âmes, consiste dans la remise totale de la Créature retournant à son Créateur comme à sa fin, dans un élan voulu. L'humanité, à cet instant sacré, s'abandonne à Celui qui, seul, peut, en assurant son bonheur parfait, la garantir contre toutes les illusions: *quasi suae creationis principio, quasi suae operationis auctori, quasi suae beatitudinis fini.* (Summa contra Gent., lib. III, cap. 120). Pour conquérir son être et sa destinée, elle se jette en Celui qui, en la comblant, lui permet vraiment d'être elle-même. Du coup, et d'un seul mouvement, elle reconnaît tous les droit de Dieu et s'incline devant sa transcendance : elle adore et elle prie. Et au moment où ces deux êtres se rencontrent et s'embrassent, Dieu apaise sa gloire et ses amours, et l'homme ses inquiétudes et ses inachèvements.

En somme, le sacrifice, c'est tout le dessin en mouvement de notre essence créée. Celle-ci nous constitue tendances en personnes, relations subsistantes à Dieu ; elle exige que nous aboutissions à Lui comme le trait de l'arc à son but[1]. Monnayer la direction et la vitesse de cette flèche vivante, en gestes symboliques et conformes, créer l'élan intérieur en l'exprimant au dehors, c'est le sacrifice

1. Cf. n° du 1er nov. 1926.

2. « Un des grands scandales de la métaphysique thomiste aux yeux de ses adversaires, c'est l'attribution d'une *entité* propre aux *relations*. Cela choque d'autant plus que l'on apporte en métaphysique plus de préjugés nominalistes et cartésiens; au contraire, à mesure qu'on se fait de la réalité une conception plus spirituelle et moins spatiale, l'on éprouve aussi moins de répugnance à admettre que *l'ordre* par exemple, puisse être une réalité à sa manière, non *identique* aux choses ordonnées. » (P. Rousselot, *Métaphysique thomiste et Critique de la connaissance*, dans Revue Néo-Scolastique, novembre 1910.)

même. C'est l'oblation en acte ; c'est la créature qui se donne, et qui atteint son Dieu, dans un grand choc où toutes nos exigences intimes sont exaucées.

L'homme peut avoir l'air de n'offrir que ses richesses matérielles, mais à travers leur médiation, c'est lui-même qu'il présente. On dirait volontiers que ses biens font la route avant lui, et qu'il les envoie en ambassade rejoindre le Dieu qu'il rejoindra bientôt lui-même. C'est que l'oblat est l'image symbolique de notre âme toute donnée : *in manus tuas commendo spiritum meum.* Quoi d'étonnant que cette hostie ainsi offerte à Dieu, et supposée agréée par lui, devenue tout entière chose divine, puisse ensuite, en faisant la route inverse, servir de sacrement, et, par la communion, nous apporter le gage des bienveillances et des protections d'en-haut.

Mais en attendant, notre religion intérieure est celle d'un être en plein emportement, dont la courbe métaphysique est inachevée parce qu'il n'a pas encore atteint la fin qu'il convoite. Et cet élan, lorsqu'on l'analyse en concepts, peut être décomposé en deux temps, ou, si l'on veut, en deux mouvements élémentaires et complémentaires, destinés pour finir à la fusion, mais séparables au regard de la raison. D'une part nous tendons vers notre fin et, avec le secours de Dieu, nous y arriverons ; et cet aspect de notre mystère est la cause de notre bonheur, le principe d'une exaltation ardente, dont la vie, la joie, tous les termes positifs expriment la plénitude. Par ailleurs, nous ne sommes pas arrivés, et nous n'avons pas le droit de nous arrêter en route, ni de nous accrocher à notre être actuel qui, sans être mauvais (comment le chemin vers Dieu serait-il mauvais ?), n'est cependant pas le bien parfait.

Même complexité lorsqu'au lieu de voir le sujet et l'acteur que nous sommes, nous regardons du côté de l'objet créé qui momentanément nous occupe et nous enchante. Cet objet en tant qu'il est de l'être, et qu'il nous est un moyen pour atteindre Dieu, est l'instrument de notre bonheur, et nous devons nous y tenir comme à une étape annonciatrice du but. Mais en tant qu'il est un bien particulier et d'attente, nous n'avons pas le droit de nous y cramponner comme à une fin dernière. Ce serait la négation même de celle-ci qui seule doit nous exaucer. Cet objet nous serait un obstacle ou du moins un danger.

Cette opposition provisoire entre les moyens et la fin, n'existerait point en un être qui se serait totalement conquis, et qui se possèderait en perfection. Aux regards de Dieu, elle n'existe pas, car il voit tous les êtres en tant qu'ils se rapportent à lui et se dirigent vers lui. Il les aperçoit tous en mouvement et en mouvement vers Lui-même ; ils sont pour sa gloire l'occasion d'une exaltation sans mélange : *benedicite, omnia opera Domini, Domino.*

Mais chez nous, un conflit est toujours possible entre l'étape et la direction. Nous risquons toujours, en nous arrêtant sur le chemin qui conduit à Dieu, de ne pas atteindre Dieu. Et l'homme peut, en faisant halte, par fatigue, par ennui, par orgueil, — créer une opposition factice entre l'endroit où il est, et celui où il va, se maintenant au premier à cause même des joies qu'il y trouve déjà, prémices du bonheur final.

Pour éviter cet écueil, il faudrait avoir terminé le voyage, avoir vu Dieu et tout le reste en Dieu, — avoir renoncé aux abstractions pour la vision, — à la liberté pour la possession. Mais précisément nous sommes en route. Et l'arrêt n'est pas impossible chez un être libre dont le propre est de ne pas aller d'un bond vers le but, mais de pouvoir morceler et choisir. L'abstraction qui nous définit nous permet de considérer à part le bien particulier, et nous fait sentir que le porter, — lui et nous avec lui, — vers Dieu, c'est reconnaître que cet objet et l'intérêt que nous y prenons ne sont que des joies partielles. Et c'est ainsi que dans le don de nous-mêmes à Dieu, l'abstraction dégage un renoncement — provisoire, — mais réel.

Et encore une fois, chez un être raisonnable, capable d'analyser et de distinguer, — chez un être libre, capable d'élire et de préférer, — cette dualité est essentielle à la nature, aussi longtemps que celle-ci n'a pas atteint sa fin.

Dès lors notre religion présente comme deux faces à nos propres yeux; elle nous est une plénitude et un but, parce que nous y rencontrons Dieu ; elle exige le détachement et l'effort, parce qu'il faut sans cesse nous y dépasser et dépasser la créature.

Aussi le geste du sacrifice peut déjà, même avant qu'on ne parle de péché, se décomposer en deux mouvements élémentaires, correspondant à la complexité de no-

tre nature. L'homme se donne à Dieu, le bien parfait, et c'est l'aspect positif et reposant de la prière, comme ce sera le résultat final du sacrifice. Mais cet homme est encore *en marche. Pour atteindre son but, il doit continuellement* quitter la place où il demeurait encore, renoncer à se tenir en repos, abandonner la position précédente et l'objet provisoire.

Et sans doute ce n'est pas une véritable renonciation. La direction de la vitesse avec laquelle l'homme traverse l'étape indique le but où il tend. L'objet qu'il offre et qu'il a l'air d'abandonner, allait lui-même à Dieu comme à son terme. Le remettre au Créateur pour lequel il est fait, ce n'est ni le perdre ni vraiment y renoncer. C'est le sauver et nous sauver avec lui.

Mais l'abstraction est capable de différencier ces deux points de vue ; et notre nature, définie par cette abstraction, souffrira de ce conflit apparent, si sa générosité n'est pas à la hauteur de ses tâches, si elle a le malheur de choisir là où elle n'aurait qu'à distinguer. Ce malheur possible, le péché va, dans un instant, le rendre réel.

Saint Thomas a bien raison de dire que le sacrifice ainsi compris, ramené à son *schema* essentiel, est une institution de la loi naturelle. Une créature à la vue de son Créateur ne peut pas ne pas adopter cette attitude foncière. En l'absence de toute religion surnaturelle, révélée ou positive, sous la loi de la grâce comme dans l'état d'innocence, l'homme aurait dû accomplir ce geste sacrificiel qui, en principe, n'est pas une conséquence du péché. C'est de l'humanisme tout simple, de l'humanisme en face de Dieu.

Mais on peut aussi rêver d'un état plus parfait, où l'homme, soulevé à l'avance par son Dieu jusqu'aux frontières de sa nature achevée et peut-être même au delà, aurait déjà franchi toutes les étapes intermédiaires qui le séparent de sa fin. A cette limite, le sacrifice serait tota-

1. La thèse qui rattache le sacrifice à la loi de nature, suffit, en dépit des ressemblances de vocabulaire qui ont trompé Pascal, à séparer pour toujours le thomisme du jansénisme. A Port-Royal, il semble que la religion se rattache au péché comme à son commencement; en tout cas, elle n'est pratiquée qu'en fonction du péché. Mais chez les Scolastiques, à l'Oratoire, à Saint-Sulpice, elle commence à la création, et, comme le sacrifice lui-même, elle est antérieure au péché. Voir donc cette thèse capitale : IIa IIae, q. 85, a. 1. — Cf. Bremond, *Ecole Française*, pp. 359 sqq.: « Que la doctrine de Condren repose sur le fait de la création, non, comme la doctrine de Port-Royal, sur le dogme de la chute ».

lement unifié : loin d'apparaître jamais comme une abdication et un renoncement, d'ailleurs provisoires, il ne serait plus que la ratification splendide et joyeuse d'une conquête achevée.

Et nous aurions expérimenté alors, dans cette métaphysique de rigoureuse simplicité, à quel point le sacrifice, loin d'être réellement douloureux et coûteux, est au contraire la meilleure des garanties contre la souffrance. Celle-ci se lève en nos corps et en nos âmes toutes les fois qu'un hiatus se produit entre notre désir et nos moyens, entre notre fin à venir et notre état présent. Or ce sacrifice achevé nous porterait d'un seul bond jusqu'au terme de nos tendances essentielles. Il brûlerait les étapes ; il supprimerait les distances et les délais ; il apaiserait nos souhaits profonds en les exauçant ; il résoudrait notre grand problème intérieur. Sous l'état de péché où nous sommes maintenant, il nous est impossible d'imaginer cette coïncidence totale des moyens et de la fin ; mais nous avons encore le droit d'en construire la théorie. Et nous en avons même le devoir, si nous voulons bientôt comprendre ce qu'est le sacrifice d'aujourd'hui, débris écroulé d'un autre plan de religion où il trouve son explication suprême, comme les fondements des murailles retrouvées au Forum ou à Pompéï ne sont intelligibles à nos yeux que si nous évoquons l'image des monuments disparus auxquels ils s'accordaient. Le Christ, dans un exemple d'une délicatesse suprême, nous suggère cette idée, lorsqu'il parle de la mère qui, après l'enfantement, ne se souvient plus de ses douleurs, parce que le but est atteint, parce qu'un homme est né dans le monde, parce qu'elle a un fils. (Joan. XVI, 21). Supposons, — rêve aujourd'hui impossible! — que nous puissions superposer, *in momento, in ictu oculi*, l'effort et le résultat, les moyens et la fin ; alors la douleur, qui est une tension entre ce qui est et ce qui doit être, la douleur serait supprimée. Aujourd'hui, quand nous avons réussi dans l'un de nos projets, nous essayons d'oublier la peine qu'il nous a coûtée, comme le fit cette mère de l'Evangile, et nous y parvenons souvent : nous sommes même heureux d'avoir souffert ! Mais on peut imaginer un état, où nous aurions été heureux de souffrir, ou plus simplement d'agir, parce que l'action, télescopée avec son résultat, n'aurait pas été une souffrance[1].

1. Cet état n'est pas celui que les théologiens appellent l'état

L'existence de cette limite nous révèle aussi que dans le sacrifice tel que nous venons de l'analyser, les deux faces ne sont pas de même valeur. La finale est seule vraiment obligatoire et voulue pour elle-même. La renonciation préalable est un moyen, dont l'application peut être laissée aux circonstances ou même au libre choix de l'homme. Nous devons tous aboutir à Dieu, mais nos chemins pour y parvenir peuvent être différents ; nous n'aurons pas tous à dessiner les mêmes gestes préalables.

Lorsque l'auteur de la Genèse nous décrit la situation faite au premier homme et les conditions imposées à son obéissance, il suspend le bonheur d'Adam à l'observance d'une loi positive : c'est une leçon à retenir. La religion, en tant qu'elle est un acte de l'homme, comporte une certaine liberté dans l'emploi des moyens ; cet *alea* représente la collaboration de la créature à la réussite de la création, et souligne le caractère relatif et mobile de notre être. Dans une religion surnaturelle comme celle de l'Eden, l'intervention divine détermine la règle à observer ; mais en principe, celle-ci aurait pu être différente et remplacée par d'autres prescriptions, et, de la part de l'homme, par d'autres offrandes.

Ainsi, grâce à ce singulier pouvoir d'abstraction qui nous permet de construire mentalement les mondes à

de nature, ou de nature pure, celui où aurait vécu sur terre l'homme non élevé à l'ordre surnaturel, et qui aurait comporté l'effort, et donc la souffrance provisoire. Ce n'est pas non plus l'état surnaturel d'innocence, où le premier homme a été élevé en fait dès son origine, mais donc nous essayons de faire momentanément abstractions, — sauf d'ailleurs à lui faire bientôt sa place, sa très grande place. Mais c'est l'état naturel, poussé jusqu'à son plein succès, une situation analogue à celle que les théologiens modernes accordent dans les limbes aux enfants morts sans baptême, à l'heure où tous les résultats possibles étant acquis, on comprend mieux à leur lumière les lois sévères qu'il aurait fallu respecter pour aboutir normalement à cette réussite. Nous pouvons nous en faire une idée lointaine et aussi embellie, en constatant à quel point la grâce transfigure la souffrance chez les saints qui sont presqu'au terme de leur développement surnaturel. Il semble que chez eux la douleur ait changé de sens et soit une joie : *desiderio desideravi*, disait le Maître ; et les disciples : *...mori lucrum... pati pro te.* N'est-ce pas parce qu'ils voient sur le même plan la douleur et ses fruits, et sur la même ligne les deux aspects, négatif et positif, du sacrifice? Cf. Ozanam, parlant de saint François d'Assise, dans *Poètes Franciscains en Italie*, 6e édit., Lecoffre, 1882, p. 72 : « Une seule chose enchaîne la liberté humaine : c'est la crainte, et toute crainte se réduisant à celle de souffrir, rien n'arrêtait plus celui qui s'était fait de la souffrance une joie et une gloire. Affranchi de toutes les servitudes, de toutes les préoccupations triviales, François vivait dans la contemplation des idées éternelles, dans l'habitude du dévouement qui exalte toutes les facultés, dans un commerce familier avec la création... »

naître et de restituer les paradis perdus, ainsi se découvre à nous la vision du sacrifice idéal, dont l'intelligence nous est nécessaire pour expliquer et légitimer le sacrifice actuel : notre attitude essentielle et foncière en face de Dieu peut être décomposée en deux mouvements, le premier, qui exprime un effort d'élan et même un renoncement provisoire, apparent, bien qu'aujourd'hui très senti; puis un second acte, qui est une apothéose, une finale flamboyante de toutes nos vraies aspirations exaucées. Au premier temps, il y a comme une renonciation, pour bien marquer que nous ne voulons pas nous attacher comme à une proie à notre objet qui est bon, mais qui n'est pas le bien total. Mais cette négation soutient en doublure un grand geste positif d'adhésion à l'Etre, où nous réalisons notre fin en nous accordant tout entier à Celui qui nous permet, en le rencontrant et en l'embrassant, d'être en Lui pleinement nous-mêmes. Reconnaître les droits de Dieu, renoncer apparemment à nous-mêmes, c'est atteindre notre fin et nous conquérir. Entre les deux aspects de ce mystère, l'envers et l'endroit, laissez l'épaisseur d'un petit doigt, une ligne mince, aperçue par notre raison abstraite, afin de faire une place à la liberté humaine, et de lui donner le temps d'élire elle-même sa destinée[1].

1. Il nous a paru indispensable de donner comme préface à l'étude du dogme de la Rédemption dans l'Ecriture cette analyse métaphysique de notre situation à l'égard de Dieu. Il fallait montrer comment la religion, quelle qu'elle soit, naturelle ou surnaturelle, dans l'état d'innocence comme dans l'état de péché, aboutit nécessairement à dessiner un geste en deux temps, surtout lorsqu'elle cherche un symbole sensible, un signe visible où se traduire. Le premier de ces mouvements est presque toujours coûteux parce qu'il implique un renoncement qui, si provisoire qu'il soit, est d'apparence négative; le second est magnifique et radieux parce qu'il est notre retour même au Créateur, l'obtention de notre fin, dans une splendide rencontre de bonheur.

Faute d'avoir fait précéder de cette métaphysique notre exposé du dogme de la Rédemption, nous rencontrerions d'emblée les notions d'expiation, de satisfaction, de réparation; et obligés de les interpréter immédiatement, nous ne trouverions, pour les expliquer, que deux routes insuffisantes ou trop étroites :

Ou bien, constatant que ces mots sont empruntés aux mœurs des hommes et aux usages des tribunaux terrestres, et honteux d'avoir l'air de compromettre Dieu en des métaphores commerciales ou judiciaires, nous rejetterions celles-ci pour ne plus donner de la Rédemption que des exposés idéalistes et intellectuels empruntés, dit-on, aux Pères Grecs, et d'ailleurs magnifiques, — mais partiellement infidèles aux textes de l'Ecriture et des Pères eux-mêmes, qui nous parlent de sacrifice propitiatoire, d'expiation et même de rachat. A-t-on le droit, sous prétexte d'éviter l'anthropomorphisme, de se débarrasser de textes aussi décisifs? et si l'on prétend n'y voir que de pieuses métaphores, où nous mènera ce système d'interprétation lorsqu'on l'étendra à d'autres dogmes, à celui de la

*
* *

5. Le plus grand Sacrifice, depuis le péché

C'est cet écart qui a rendu possible le péché originel. Le premier homme a dû voir dans le sacrifice exigé par Dieu, sacrifice de louange et d'adoration, un aveu de son propre état de créature, — qu'il a mentalement distingué du grand bonheur et de l'exaucement métaphysique que cette reconnaissance achevée lui eût procurés ; — et il s'est retenu à ce petit bien découpé dans le grand comme si c'était le bien total ; il a du coup pratiquement essayé de nier Dieu. Créature libre, enivré de sa propre beauté, il n'a pas su offrir l'hommage d'humilité raisonnable et saine que sa nature lui indiquait ; il a cru découvrir une contradiction entre la gloire de Dieu et son propre bonheur.

A partir de ce moment, le péché a exaspéré une opposition qui n'était qu'apparente et l'a transformée en un conflit réel. Il a changé une ligne de séparation abstraite en une brisure concrète. Le sacrifice va devenir plus que jamais nécessaire, puisqu'il va représenter, en même temps que les droits de Dieu, la seule chance désormais offerte à l'humanité de récupérer le bonheur disparu. Mais il sera comme morcelé en deux tronçons, dont nous allons vi-

grâce par exemple, qui s'est si souvent exprimé en images, — à celui de la Trinité elle-même, dont les termes sont empruntés aux générations humaines?

Ou bien, sous prétexte de fidélité à la lettre, on s'attachera désespérément à ces catégories de négoce et de procédure; et voulant expliquer toute notre sainte religion à l'aide de ces formules pauvres, on la réduira à un marché entre le Père et le Fils; on suspendra, non seulement l'Incarnation et la Rédemption, comme le veulent les thomistes, mais la Religion elle-même, au fait du péché. Et cela, c'est au moins du Jansénisme, sinon du Luthéranisme.

Alors que la grande vérité passe entre les deux écueils. Nos rapports essentiels avec Dieu, que le sacrifice est chargé de promouvoir et d'exprimer, se traduisent symboliquement et efficacement, avant même tout péché d'origine et tout péché de malice personnelle, par un double geste, l'un en systole, l'autre en diastole. Le premier signifie que, créatures en marche vers notre Créateur, nous ne nous attachons à la créature ni à nous-mêmes comme à une fin; le second veut dire que pour nous conduire à Dieu toutes les créatures nous sont des moyens, et qu'en atteignant Dieu, nous nous réalisons parfaitement. C'est comme un chant avec une antistrophe et une strophe en l'honneur de l'Etre, où nous lui disons que rien en dehors de lui ne mérite de nous arrêter, et ensuite que tous les êtres, parce qu'ils nous conduisent à lui, chantent sa gloire et assurent notre bonheur.

A moins d'être Dieu nous-mêmes, nous ne pouvons pas éviter cette double démarche. Or précisément le sacrifice a pour but de dire que nous ne sommes pas Dieu, et à Celui qui l'est, qu'Il l'est.

vement sentir l'écartement douloureux. Pour finir, ce sera toujours le grand choc de la rencontre avec Dieu, l'apothéose de toute notre nature frémissante au moment où elle se jette en Celui qui l'apaise et qui l'assouvit. Car le péché n'a pas créé la métaphysique essentielle du sacrifice, dont nous connaissons déjà le double aspect, négatif et positif. Mais il a provoqué un développement formidable de la première phase, celle de l'abdication apparente. Il l'a métamorphosée en un renoncement, provisoire toujours, mais véritable, dont nous devons ici légitimer l'importance et prouver la nécessité. Notre collaboration au grand travail de notre destinée nous sera maintenant l'occasion d'une souffrance aiguë, volontairement acceptée et même provoquée. D'où vient ce grand changement, ce scandale de la douleur, du sang et de la mort ?

Pour sonder cet abîme obscur, il vaut mieux descendre en ses profondeurs par paliers successifs.

Les biens particuliers qui nous avaient été donnés comme moyens pour nous conduire à Dieu nous ont fascinés à leur profit. Ces créatures nous ont retenus, non pas en tant qu'elles étaient bonnes, étant l'œuvre de Dieu, mais en tant que créatures et pour elles-mêmes. Au lieu de nous appuyer sur elles et de passer par leur entremise pour atteindre notre fin, il va falloir commencer par rompre avec elles, rectifier la position, et seulement après ce virage, reprendre notre marche en avant. Une œuvre immense et préalable de guérison intérieure s'impose désormais à notre effort. C'est l'aspect médicinal, éducatif, mais déjà pénible, du sacrifice à ses débuts. Les poètes de l'émotion humaine ont encore osé chanter cet amer remède, qui en cicatrisant nos blessures intimes, en nous rendant la santé spirituelle, nous virilise et nous ennoblit. Musset, en quelques vers immortels, a résumé ce grand thème, à la fois biblique, stoïcien et romantique :

> Les moissons pour mûrir ont besoin de rosée...
> Et nul ne se connaît tant qu'il n'a pas souffert...
> (*Nuit d'octobre.*)

Mais oui! car nous avons besoin, pour nous comprendre, de nous ressaisir. *Melior est conditio possidentis*, dit la sagesse des nations. Or, depuis le péché, c'est le bien partiel et créé, en tant que tel, qui nous possède; il nous domine sans aucun droit. On peut concevoir cette erreur, — normale et sans conséquence chez l'animal, — comme

une habitude invétérée de la chair, à laquelle le péché nous aurait ramenés. C'est en philosophie une hypothèse, en théologie une thèse, qui n'a rien d'absurde, et même, nous l'avons montré naguère, qui n'a rien de contraire à l'humanisme. Tel est en tout cas notre point de départ dans la vie morale; tel est notre état d'origine. Dès lors, le geste du sacrifice devra commencer par briser ces liens injustes et détestables. Ces attaches, dont la rupture va nous blesser, sont comme sculptées dans toute notre psychologie actuelle : notre premier instinct est toujours de nous suspendre à la créature comme si elle était notre fin dernière, comme si nous ne pouvions pas, grâce à elle et en la dépassant, atteindre des richesses supérieures, comme si nous étions condamnés à ne jamais trouver mieux que cette fortune de commencement. Et, chose navrante, nous sommes ravis, nous sommes fiers de cette métaphysique d'animal.

Un *tiens* vaut mieux que deux *tu l'auras*, disons-nous. Encore faudrait-il tenir cet *un*, cette ombre, cette misère. Or, l'on ne possède vraiment l'être que ramené à ses causes. Car, comme disent les mystiques, « nous avons dans notre cœur un vide que toutes les créatures ne sauraient remplir. Il ne peut être rempli que de Dieu, qui est notre principe et notre fin. La possession de Dieu remplit ce vide, et nous rend heureux; la privation de Dieu nous laisse dans ce vide, et fait que nous sommes malheureux »[1]. C'est à ce *rien* pourtant que nous sommes obstinément cramponnés.

Ah! c'est que le renoncement à ce vide, ou plutôt à cette insuffisance, à cet inachèvement, nous sera d'abord très cruel, car il brisera des fibres intérieures, tissées par le péché, soit! mais qui nous tiennent au cœur et à la chair.

Ce n'est pas un motif pour reculer devant cette opération chirurgicale, qui nous rendra la vie en nous délivrant de liens abusifs.

Mais il faut pousser plus à fond cette analyse douloureuse. Nous sommes maintenant très éloignés de notre fin, dont le péché nous a violemment écartés. Cette coïncidence de l'action et de ses résultats, où nous avions plus haut cru pouvoir découvrir l'essence du bonheur, est désormais pour nous un rêve évanoui. Les moyens, bons

1. C'est le début de la *Doctrine Spirituelle*, du P. Lallemant.

en soi, mis à notre disposition pour atteindre Dieu, ne nous apparaissent plus que comme des instruments de torture, puisqu'ils nous font travailler longtemps sans résultats visibles; ils ont changé de signification à nos yeux; et celui qui les résume tous, la mort, nous est devenue un objet d'horreur. Nous voyons bien ce qu'elle nous coûte; nous ne voyons pas ce qu'elle nous rapporte. Nous voyons ce côté-ci du sombre tunnel ; nous n'apercevons pas au delà les plaines fertiles de l'éternité.

Le dogme chrétien ajoute d'ailleurs qu'à notre fin naturelle Dieu avait substitué une fin surnaturelle, — et que celle-ci continue de s'imposer à nous comme gratuite, obligatoire et splendide. Elle s'obstine par conséquent à nous troubler intérieurement pour ennoblir nos rêves, semblable à un appel mystérieux et irrésistible de terres inconnues qui nous enverraient leurs parfums et leurs invites sans nous envoyer encore leurs produits, et pour lesquels *nous n'aurions* personnellement *ni rames ni voiles.* C'est cet agrandissement indéfini de tous nos besoins essentiels que Lamartine a pris pour le souvenir d'un ciel d'où nous serions tombés. Nous n'y sommes à vrai dire personnellement jamais montés encore; mais ce ciel est descendu en nous pour y creuser des faims et des abîmes qui nous inquiètent, au grand sens étymologique de ce mot : *irrequietum cor nostrum.* Nous avons l'idée et le désir d'un bonheur, d'une science, d'une immortalité qui dépassent nos possibilités humaines. L'ordre surnaturel, qui nous les avait octroyés à l'origine, pourrait seul nous les rendre, et cet espoir nous bouleverse en nos profondeurs.

C'est ainsi que l'humanité souffre de l'absence de biens auxquels elle se sent destinée, dont elle se sait aussi très éloignée; — et voilà comment l'écartement entre nos moyens et notre fin est plus considérable que jamais. La tragédie est poussée au maximum de gravité. La souffrance a pénétré comme une lame en nos chairs. Nos âmes ont la nostalgie d'un plus grand bonheur qu'elles n'ont pas connu, mais qui les appelle toujours et déjà. Nous sommes sous le régime du *plus grand sacrifice.*

Notre élévation primitive à l'état surnaturel, prolongée en notre nature pour l'épanouir et l'exalter, nous aurait dispensés de cette attente; et nous aurions possédé notre fin sans passer vraiment par la souffrance. C'était le rêve originel de Dieu. Mais le péché, en s'installant dans le

monde, y ramène la douleur et la mort, ses deux filles. Elles seront les compagnes de notre religion dont elles vont nuancer le geste de reflets rouges. Offrir notre vie à Dieu eut été dans l'Eden une prière et une attitude d'une douceur suprême : cela s'appelle aujourd'hui dans toutes les langues du monde : mourir. Il ne faut donc pas sourire lorsque la vieille Bible nous raconte qu'après la chute d'Adam, la création, qui avait été soumise à l'homme, s'est retournée contre lui pour désormais le faire souffrir. C'est la nature qui a repris sa route. Mais la surnature est demeurée — heureusement ! — comme une vocation et un programme. Cette rencontre avec Dieu, où nous avons mis, avec saint Thomas, l'essence du sacrifice, ne peut plus avoir lieu que dans les hautes régions intimes de la vie trinitaire. Nous n'y parviendrons jamais si Dieu ne nous assiste. Dans l'espoir de cette grâce, de ce don neuf, gratuit, inouï, il faut que l'homme suive son chemin, le chemin du rendez-vous suprême. Cette route sera longue, puisqu'elle doit nous conduire si loin et si haut. L'écart entre les moyens et la fin s'est démesurément agrandi. On peut prévoir de douloureuses étapes.

Bref, il y a du désordre dans le monde. Eh bien ! accepter ce désordre avec toutes ses conséquences douloureuses, c'est déjà s'incliner devant l'ordre que finalement le sacrifice, lors de la rencontre divine, doit établir pour toujours. C'est reconnaître la logique de la vérité que de subir loyalement les illogismes de l'injustice. Souffrir volontairement les suites de l'erreur, c'est avouer qu'elle est une erreur; et le reconnaître, c'est déjà reprendre la route du droit.

Et telle est l'autre signification de la douleur sacrificielle : elle supporte les *peines* ou le châtiment du péché.

Est-ce assez dire ? Ou faut-il boire davantage à ce calice ?

Nos lèvres et nos yeux sont à peine au bord de la coupe. Il faut pénétrer plus avant et jusqu'au fond. N'ayons pas peur. Nous connaissons aussi bien le dernier acte qui est splendide. Et c'est un grand amour qui nous invite à prendre cette liqueur amère.

Jusqu'à présent, il n'a été question que de revenir en arrière sur un chemin d'erreur pour reprendre le départ en des conditions justes et favorables. Nous étions ligotés, nous nous sommes dégagés : valeur médicinale. Nous nous étions

engagés dans le sens inverse du but; nous avons accepté le labeur supplémentaire exigé par le retour dans la bonne direction : châtiment pénal.

Mais nous sommes des hommes, des êtres raisonnables et libres, capables d'aimer et de haïr. Et nous voilà devenus des pécheurs. Le péché n'est pas seulement une maladie ou une erreur, il est une faute. Il est un acte de volonté perverse, et comme tel, il cause de la peine à Quelqu'un. Il creuse des vides dans le royaume de l'amour. Et qui aime vraiment, voudra essayer de réparer cette grande misère.

Créer de l'être pour le donner à Dieu, ce nous est impossible. Mais le déploiement de l'être, en même temps qu'il est l'occasion de la gloire de Dieu, nous est dans l'ordre de la justice, une source de bonheur. Sans diminuer la gloire de Dieu, ne nous serait-il pas possible de renoncer à ces joies légitimes, pour balancer en quelque sorte nos plaisirs défendus et la peine qu'ils ont faite à l'amour de Dieu. Alors, à notre manière, toute humaine, toute relative, nous dirions au Créateur que nous l'aimons autant que nous lui avons dit que nous ne l'aimions pas.

C'est en nous que se passera cette crise singulière. Il n'est pas question de porter atteinte à la splendeur de la création. Mais il faut, avec les seules valeurs à notre disposition, exprimer à Dieu notre volonté de lui plaire et de l'aimer enfin.

A cette limite ou plutôt à cette étape, le sacrifice est le contraire du péché, et comme lui, une attitude violente et gauchie, provisoire et toute relative à notre impuissance. Le péché a essayé de faire tort à la justice et à Dieu sans les détruire réellement. Le sacrifice essaye de limiter la splendeur créatrice sans la diminuer vraiment. C'est nous seuls qui souffrirons. Dieu ne se trompera pas sur la véritable signification de notre geste destructeur. Sous ce désordre, un grand ordre se cache : l'amour qui répare. Et de la sorte Dieu sera satisfait, non pas de nous voir souffrir, mais de voir que nous sommes désireux d'aimer autant que nous avons haï, et pour compenser notre amour injuste de la créature, capables de renoncer au plaisir légitime que nous cause notre adhésion aux volontés créatrices. C'est une négation qui efface une autre négation.

Elle n'est que provisoire, étant l'œuvre de l'homme et la conséquence du péché. Elle n'est aussi bien que le premier acte du grand drame sacrificiel et celui-ci s'achè-

vera toujours en apothéose positive. Dieu aura le dernier mot, et l'amour triomphera.

Mais en attendant, nous aurons dit à Dieu notre repentir, et ayant aimé autrefois les créatures à sa place, nous immolerons aujourd'hui à son amour le plaisir que nous causent les créatures.

Nous touchons ici au fond même de la nature humaine. Que la souffrance soit pour nous une valeur, un prix d'achat, une monnaie de rédemption, c'est la preuve à la fois que nous ne sommes pas des Dieux et que nous sommes des pécheurs. Et que l'histoire de toutes les grandes religions soit écrite dans ce style-là, que *sans la douleur on ne puisse vivre* longtemps *dans l'amour*, c'est bien là preuve que nous atteignons ici le roc de tous les problèmes qui nous soutiennent et nous définissent.

(*A suivre.*)

Eugène MASURE.

L'Avent

LE PREMIER AVÉNEMENT DE NOTRE-SEIGNEUR

La période liturgique qui précède Noël et lui sert de préparation, s'appelle l'Avent (*Adventus*, avénement, venue), parce qu'elle se rapporte à l'*avènement* de Notre-Seigneur dans le monde. Mais il y a un triple avènement, une triple venue de Jésus-Christ : sa venue sur terre par l'Incarnation, sa venue sur les nuées du ciel à la fin des temps, sa venue dans les âmes par la grâce. Il y a donc dans le *passé*, la venue *historique* de Jésus *rédempteur ;* dans le *présent* la venue *mystique* de Jésus *sanctificateur;* dans l'*avenir*, la venue *eschatologique* de Jésus, *juge* suprême des vivants et des morts. Le premier avénement nourrit notre *foi* en rappelant l'économie du salut; le dernier anime notre *espérance* en nous montrant le terme du salut; l'autre enflamme notre *charité*, en nous communiquant le moyen du salut.

Ce thème, appuyé sur une tradition plus que millénaire, prête, on le voit, aux rapprochements les plus suggestifs, aux développements les plus riches et les plus variés : enseignements doctrinaux, exhortations morales, conseils de piété : les uns et les autres ont été multipliés à l'envi par les homélistes et les auteurs spirituels[1].

De ces trois avénements de Notre Seigneur, c'est le *premier* qui est le principal : dans l'adaptation liturgique, comme dans la réalité des faits, il précède les deux autres

1. Le premier rang revient à saint Bernard dont les formules sont dans toutes les mémoires. « Dans le premier avénement, dit-il, Jésus vient en *chair* et en *infirmité;* dans le second, en *esprit* et en *puissance;* dans le troisième, en *gloire* et en *majesté*. » « Dans le premier, le Christ fut notre *rédemption;* dans le dernier, il apparaîtra comme notre *vie;* dans le second, il est notre *repos* et notre *sanctification*. » (Sermo V *de Adventu*, 2 et 3). — Pierre de Blois n'est guère moins remarquable : « Il y a trois avénements du Seigneur, le premier dans la chair, le second dans l'âme, le troisième par le jugement... Le premier fut humble et caché, le second est mystérieux et plein d'amour, le troisième sera éclatant et terrible. Dans le premier le Christ a été jugé par les hommes avec injustice; dans le second il nous rend justes par sa grâce; dans le dernier il jugera toutes choses avec équité : *Agneau* dans le premier Avénement, *Lion* dans le dernier, *Ami* plein de tendresse dans le second. » (*De Adv.*, Serm. III.)

Le langage courant réserve plutôt le nom de *second* avénement à celui de la fin des temps.

qui dépendent de lui. Il nous occupera donc seul aujourd'hui. Après avoir jeté un regard sur sa *place dans la liturgie* et avant d'en dégager les *enseignements spirituels*, attachons-nous, à la lumière de l'exégèse et de l'apologétique bibliques, à en préciser les trois *conditions* essentielles de *préparation*, d'*accomplissement* et de *manifestation*.

I. — **Le premier avénement de Notre-Seigneur et la liturgie de l'Avent.** — Quoiqu'il soit, depuis bien des siècles, le commencement de l'année ecclésiastique, l'*Avent* n'est pas la partie la plus ancienne de la liturgie. Il appartient au cycle de Noël qui est bien postérieur au cycle pascal. Alors que celui-ci avait atteint presque tout son développement, celui-là en était encore à chercher son centre de gravitation : on sait, en effet, qu'à l'origine, l'Orient s'était arrêté à la date du 6 janvier et l'Occident, à celle du 25 décembre. L'accord ne se fit que vers le IV^e^ siècle par une sorte de compromis : l'Orient dédoubla la fête de la *Théophanie* entre le 6 janvier et le 25 décembre ; à son tour, l'Occident, qui avait le 25 décembre pour la *Nativité*, accepta le 6 janvier pour l'*Epiphanie*.

Une fois que Noël fut le centre d'un cycle, on eut vite l'idée de lui donner une *préparation*, comme le carême dans le cycle pascal. Cette préparation apparaît d'abord comme un *temps de pénitence* : c'est le « *carême d'hiver* » ou « *carême de la Saint-Martin* » qui subit de singulières vicissitudes dans sa durée comme dans ses pratiques de mortifications[1] : il n'en reste guère aujourd'hui qu'un esprit général d'austérité. La *liturgie* correspondante subit des variations analogues : elle comporte tantôt six, tantôt cinq, tantôt quatre dimanches. Elle est plus lente à s'établir : il faut attendre saint Grégoire pour trouver un ensemble un peu complet et le développement se continue encore longtemps après. Mais une fois fixée, elle se maintient plus fermement.

Sous sa forme actuelle, qui remonte à plus de mille ans, la liturgie romaine de l'Avent fait une place au dernier avènement de Jésus et à sa venue dans les âmes[2].

1. La durée varie de une à six semaines ; les pratiques de mortification sont tantôt le jeûne, tantôt la simple abstinence et ces observances s'imposent parfois à tous, mais parfois aux seuls hommes d'église, ou même rien qu'aux moines.

2. Ainsi l'Evangile du 1^er^ dimanche rappelle la scène du jugement dernier (Lc. XXI). Les épîtres, empruntées à saint Paul, sont

Mais le *premier avénement* reste le thème principal. Deux séries d'éléments s'y mêlent ou plutôt s'y juxtaposent en tableaux parallèles : ceux de l'Ancien et ceux du Nouveau Testament. Les uns représentent l'*attente*, les autres la *venue*. L'Ancien Testament, c'est l'*annonce lointaine* ; le Nouveau Testament, c'est la *réalisation* ou du moins *l'annonce prochaine*.

L'*annonce lointaine* et l'*attente* qu'elle provoque sont exprimées surtout par les lectures d'Isaïe : c'est le recueil messianique par excellence; c'est l'écho le plus riche et le plus vibrant de l'espérance d'Israël. A ces textes sacrés, l'Eglise joint des pièces de sa composition : elle y exprime mieux à son gré les sentiments des héros de l'ancienne Loi, les soupirs des patriarches, les appels des prophètes : ici encore c'est Isaïe qui est le principal inspirateur. Entre toutes ces pièces, la série la plus expressive et la plus caractéristique, quoiqu'elle soit des plus récentes, est celle des *grandes antiennes*, dites les O de l'Avent : avec solennité et émotion, elles invoquent le Messie sous les titres les plus pathétiques fournis par tout l'ensemble des livres sacrés.

La *venue* du Messie ou du moins *son annonce prochaine* est exprimée par deux séries de textes du Nouveau Testament : les évangiles des IIe, IIIe et IVe dimanches sont des épisodes de la vie du Précurseur où celui-ci annonce le ministère public de Jésus et lui prépare les voies ; mais deux des évangiles des Quatre-Temps racontent l'Annonciation et la Visitation : ils se rapportent donc à la venue de Jésus dans le sein de Marie. En somme, qu'elle soit tirée de l'Ancien ou du Nouveau Testament, la liturgie de l'Avent, dans son ensemble, gravite autour du *premier avénement de Notre-Seigneur*.

Comment se représenter cet Avénement ? Quelle *préparation* l'a précédé? Quelle en a été la *réalisation*? Avec quel *éclat* s'est-il imposé? En d'autres termes, comment le Sauveur a-t-il été *attendu*? Comment est-il *venu*? Comment a-t-il été *reconnu*?

II. — **L'attente du premier avénement.** — Rien de plus saisissant que cette alternance, dans la liturgie, de pièces de l'Ancien et du Nouveau Testament : elle fait éclater la

des exhortations à ouvrir son âme pour la venue de Jésus et encore plusieurs de ces exhortations sont-elles animées par la perspective du retour du Christ (Ier dim., Rom. XIII ; — IIIe dim., Philip. IV, 5; IVe dim., I Cor, IV, 5).

concordance de l'*attente* et de la *venue*, des *promesses* et de l'*accomplissement*. L'Ancien Testament, c'est le Nouveau *en obscur;* le Nouveau, c'est l'ancien *en clair* : « *Novum Testamentum in vetere latet; in novo vetus patet.* » Ces ombres et ces lumières qui se raccordent révèlent l'unité du dessein de Dieu et l'harmonie de notre foi. Mais si cette mise en action produit une *impression* profonde, elle ne saurait procurer un *enseignement* précis.

C'est la tradition chrétienne qui, parallèlement à la liturgie et d'une façon plus didactique, a pris soin d'élaborer et de distribuer cet *enseignement;* elle s'est attachée à suivre les étapes de cette merveilleuse histoire : l'idée du *Messie* en constitue l'*ossature : l'attente* d'un côté, la *venue* de l'autre en forment les deux *versants*. Et cette conception, au cours des siècles chrétiens, s'épanouit dans maints chefs-d'œuvre, depuis la *Cité de Dieu* jusqu'au *Discours sur l'histoire universelle*.

Mais en ces derniers temps, l'exégèse et l'apologétique bibliques, se soutenant l'une l'autre, ont repris cette magnifique synthèse sur de plus riches données et avec une méthode plus rigoureuse. Sans doute il a fallu adoucir quelques traits de l'ancienne conception qui était plus soucieuse de souligner l'indépendance de l'action divine que de discerner les contingences dans lesquelles elle s'insère. Par contre, on a mieux situé les oracles dans leur cadre ; on a mieux pénétré les ressorts secrets et les modalités humaines de l'intervention divine : celle-ci n'en a pas apparu moins transcendante dans son origine, mais plus pénétrante dans son influence et plus suave dans ses procédés. En face des grands empires d'Egypte et de Mésopotamie, le peuple juif prend des proportions physiques bien plus modestes ; sa grandeur morale éclate d'autant mieux et accentue la disproportion entre la cause et les effets : pendant que les puissants Etats ont disparu sans laisser d'autres traces que leurs gigantesques ruines, la petite nation juive a imposé sa religion à l'élite de l'humanité.

Depuis Adam jusqu'à Moïse, même jusqu'à David, les oracles ne forment qu'un filet de lumière : mais comme les traits en sont nets! Comme la progression de l'éclat est bien soutenue ! Ces traits marquent chacune des étapes de l'histoire : le paradis terrestre, le déluge, la vocation d'Abraham et celle de ses descendants, les patriarches, puis Moïse et David. A chaque étape se précise la

source d'où sortira le libérateur : c'est d'abord la lignée de la femme, puis la race de Sem, ensuite la descendance d'Abraham, celle d'Isaac, celle de Jacob; entre les douze fils de Jacob, Juda sera son ancêtre; et parmi les descendants de Juda, il sortira du rameau de Jessé et de la branche de David : *Fils de David*, c'est le titre qui désormais sera sur toutes les lèvres inspirées, depuis le prophète Nathan jusqu'à l'archange de l'Annonciation.

Désormais aussi le dessin se complique en s'enrichissant. Les voyants ne se contentent plus de préciser l'ascendance du Messie : ils en peignent la physionomie, ils en racontent la vie ; ils décrivent les victoires et les splendeurs de son règne. Les psalmistes, après David, le principal d'entre eux, le contemplent, l'exaltent, l'appellent. Si les sages, émules de Salomon, sont moins absorbés par sa vue, les prophètes, par contre, n'ont pas d'autre objet que lui, sa personne et son règne : le présenter au peuple, orienter vers lui les regards de tous, le montrer à l'horizon de tous les grands événements : telle semble, pendant trois siècles mouvementés, d'Amos à Malachie, leur seule préoccupation.

Ce fils de David, ce roi des Juifs est pourtant l'*attente des nations*. C'est bien au genre humain que la promesse a été faite à l'origine en la personne d'Adam et de Noé. Avec Abraham elle est restreinte à un peuple : ce n'est pas pour la confisquer ; c'est pour la protéger contre la corruption qui la menace. Dieu avisera, en temps voulu, à la rendre à toute l'humanité qui doit en bénéficier. Quand Israël l'a conservée et enrichie quinze cents ans dans son sein, Dieu juge venu ce temps de la diffusion. Il suscite un grand prophète pour proclamer l'universalité de la mission du Messie[1] : en même temps, il provoque des événements qui vont en propager la connaissance : c'est la captivité. Sur les plateaux d'Assyrie, dans les plaines de Chaldée, aux rivages du Nil, les Juifs portent la doctrine du vrai Dieu et l'attente du Messie. Avec l'avénement d'un nouveau conquérant, une colonie juive rentre à Jérusalem pour y rallumer le foyer de cette espérance, qu'attise encore le souffle prophétique ; pendant ce temps, la masse du peuple élu, consolée de l'exil par la prospérité, continue à propager partout sa foi invincible. Mais voici qu'à Jérusalem les oracles cessent. Dieu se tait. Le foyer va s'éteindre. L'espérance ne s'éteint pas. En vain

1. Is. XL-LXVI.

l'empire perse succombe, la civilisation grecque lui succède, puis la domination romaine. Sous ces régimes variés, durant quatre siècles, Israël, privé de voyants, attend anxieux. Son attente se traduit en paroles ardentes : dans des écrits, imités des anciens prophètes, mais vides de leur inspiration, des esprits exaltés font entendre l'écho des antiques oracles et l'espoir de leur prochaine réalisation. La gentilité ne laisse pas non plus se perdre les faibles étincelles qu'elle a gardées depuis l'origine ou qu'elle a reçues des Juifs de la Dispersion : aux approches de l'ère chrétienne, c'est partout un frémissement obscur, mais chargé d'émotion[1]. « Le monde est travaillé d'un secret. L'Egypte demande le mot à son Sphinx, la Grèce à ses oracles ,l'Orient à la kabbale, Rome aux livres de la Sibylle. » Grecs et Romains tournent les yeux vers l'Orient, le lointain Orient, au contraire, les fixe vers l'Occident : ainsi tous les regards convergent vers la Palestine.

III. — **La réalisation du premier avénement.** — Cette attente universelle a eu sa réponse dans l'avénement de Notre-Seigneur. Quel a été cet avénement et surtout quel moment précis lui assigner ? La popularité de la fête de Noël nous a habitués à fixer ce point à la naissance de Jésus à Bethléem[2]. La réalité comporte plus de nuances. La grande manifestation se fait progressivement, comme en trois étapes.

L'avénement de Notre-Seigneur, c'est l'*Evangile* ou la

1. Les témoignages sont nombreux; ils figurent dans tous les manuels d'apologétique. Ceux de Suétone (*Aug.*, 94) et de Tacite (*Hist.*, v, 13) sont connus. Celui de Virgile (Eglog. iv) est d'une interprétation plus délicate. Le début de l'Evangile atteste avec évidence cet état d'âme : le seul épisode des Mages montre l'attente chez les païens et chez les Juifs. Dans un apocryphe assez plat, les *Clémentines*, on découvre pourtant un passage qui traduit avec force ce pressentiment du monde païen : « Depuis ma première jeunesse, dit Clément, le héros du livre, j'étais travaillé du doute... Je savais bien qu'il y avait un guide céleste pour me conduire à la vérité et je le cherchais de lieu en lieu... Je parcourais les écoles des philosophes et je n'y trouvais que principes opposés et contradictions... Ainsi j'étais ballotté de doctrine en doctrine et je soupirais du plus profond de mon âme. » (*Recognitiones*, i, 6). — Dans un tableau d'imagination : *Le Testament de Silvanus* (Heures d'histoire, p. 143...), Eug. Melchior de Vogüé a rendu cette même impression avec beaucoup de vérité, de beauté et d'émotion. Silvanus représente une de ces âmes que travaille l'angoisse profonde, mais qu'excite la grande attente : il en demande en vain le secret à toutes les doctrines de son temps; il finit par le trouver dans l'humble boutique d'un artisan chrétien d'Ephèse : mais ce n'est pas sans avoir épuisé les résistances de la raison et du cœur qu'il se rend à la vérité enfin découverte.

2. Voir le Martyrologe de la Nativité.

prédication de la bonne nouvelle. Or, d'après saint Marc qui, sans être le plus ancien des évangélistes, représente la forme la plus primitive de la catéchèse chrétienne, le commencement de l'Evangile, c'est la prédication de saint Jean-Baptiste qui ouvre la voie à la mission de Jésus. L'ère authentique de la prophétie s'était close, avec Malachie, par l'annonce d'Elie, le messager, le précurseur chargé d'introduire le Messie. Quand, après quatre siècles, le rideau se lève sur la scène évangélique, voici bien, en effet, saint Jean-Baptiste, le nouvel Elie, qui prêche au désert de Juda et montre en Jésus le Messie.

Ainsi, d'après l'Evangile même[1], c'est *l'apparition de Jésus sur le théâtre de son ministère public* qui marque le véritable avènement de Notre-Seigneur. Tel est aussi le témoignage de la plus ancienne liturgie, celle d'Orient : la fête primitive du 6 janvier visait avant tout la manifestation de Jésus à l'entrée de sa vie publique, c'est-à-dire au baptême. Même après le dédoublement de la fête, celle du 6 janvier reste en Orient la mémoire du baptême plus que celle de l'adoration des Mages. Tel est bien encore, si paradoxal que cela paraisse, le témoignage de notre liturgie actuelle de l'Avent : sur les évangiles des quatre dimanches, trois se rapportent au Précurseur et à la mission publique de Jésus qu'il authentique.

Mais à la suite des deux évangélistes qui racontent l'enfance (saint Mathieu et saint Luc), on se plut bientôt à remonter jusqu'à la *Nativité*, et à souligner les deux manifestations qui l'accompagnent : manifestation aux Juifs représentés par les bergers de Bethléem, manifestation aux Gentils dans la personne des Mages d'Orient. Ce point de vue l'emporta de bonne heure en Occident : la fête du 25 décembre rappela la Nativité et l'adoration des bergers; celle du 6 janvier, l'adoration des Mages.

En réalité, c'est plus haut encore qu'il faut chercher le début de l'avènement du Sauveur : quand Jésus naquit à Bethléem, il était depuis neuf mois dans le sein de la Vierge[2] : c'est au moment de l'Annonciation, après le

1. L'Evangile, ici, désigne avant tout saint Marc. Mais saint Jean rend bien le même son : après le prologue métaphysique du Verbe, l'apparition de Jésus sur la scène historique s'ouvre par le témoignage de saint Jean-Baptiste.

2. Ce n'est pas, semble-t-il, la date de Noël qui a déterminé celle de l'Annonciation; c'est plutôt la date de la Nativité qui aurait été déduite de celle du 25 mars, considérée de très bonne heure comme celle de la mort du Christ et aussi de sa conception (F. Cabrol, Annonciation. Dict. d'archéol., t. I, col. 2247). Beaucoup

Fiat de Marie que « *le Verbe s'est fait chair* » et qu'« *il a habité parmi nous* ». Oui, le véritable avénement du Messie, c'est l'*Incarnation*[1]. C'est alors que le Christ, entrant dans le monde, proféra ce premier et décisif acte d'offrande avait prophétisé le psalmiste[2] et qu'a rapporté l'Apôtre[2] . On sait la place de ce premier mystère dans la sublime spiritualité de Bérulle et de ses disciples.

Cette phase initiale de l'avénement terrestre de Jésus s'accomplit dans le secret : Marie et l'Archange en furent les seuls confidents ; saint Joseph lui-même l'ignora d'abord. La naissance à Bethléem, avec son aspect extérieur, même avec l'éclat que lui donnèrent les chants des anges, la louange des bergers, l'adoration des Mages et le massacre des Innocents, ne fut qu'une lueur passagère qui s'éteignit bien vite : rien n'en transpira à Nazareth où Jésus put passer, inconnu même des siens, les trente années de sa vie cachée : son apparition aux rives du Jourdain et le geste providentiel du Précurseur furent bien sa « *manifestation à Israël* ».

IV. — **La reconnaissance du premier avénement.** — Quelle fut l'*issue* de cette manifestation ? L'avènement du Sauveur a-t-il été reconnu ? Que le Messie soit encore aujourd'hui ignoré d'une infinité d'hommes à qui il n'a pas été prêché, c'est peut-être un scandale pour notre cœur, ce n'est pas une énigme pour notre raison ; mais ce qui nous est à la fois un scandale et une énigme, c'est que « le *Verbe soit venu chez lui et que les siens ne l'aient pas reçu* », que l'avénement du Messie n'ait pas été reconnu par les Juifs qui l'avaient tant attendu, et qui l'ont vu de leurs yeux. Du plein midi de la foi où nous vivons, nous imaginons difficilement la lente aurore qui ne s'est dévoilée que progressivement aux regards des Israélites. Habitués par l'enseignement chrétien à la souveraine estime

de liturgies (nestorienne, ambrosienne, mozarabe) mettent l'Annonciation au temps de l'Avent : celles qui gardent la date du 25 mars ont généralement en Avent la fête de l'Expectation (18 décembre).

1. C'est alors que « *le Verbe tout-puissant de Dieu s'élança du haut du ciel de son trône royal* ». La liturgie (*Introït* du dimanche dans l'octave de la Nativité) semble placer cette descente mystérieuse la nuit de Noël. Ce n'est qu'une accommodation : il s'agit, au livre de la Sagesse (XVIII, 14-15) de l'ange exterminateur d'Egypte qui descend du ciel au milieu de la nuit. Le détail qui semble avoir déterminé l'application à la Nativité, c'est l'heure de minuit. Ce trait atteste l'antiquité de la tradition, mais aussi a-t-il contribué à la maintenir.

2. Ps. 39, 7-9; Hebr., x, 5-9.

du spirituel, nous avons peine à nous représenter l'économie inférieure où, même pour conduire au spirituel, les promesses temporelles avaient une grande part. Et ces difficultés, issues de la nature des choses, ont été parfois aggravées par certaines vues apologétiques fâcheuses.

La cause principale de l'aveuglement des Juifs, c'est le *travestissement* qu'ils ont fait subir à l'espérance messianique. Ils n'ont vu que la lettre, l'esprit leur a échappé. Ils ont pris pour temporelles des promesses qui, dans le fond, étaient spirituelles. Ils ont été dupes de la forme dans laquelle ces promesses étaient enveloppées : ils n'ont pas su dégager, de l'écorce terrestre, le fruit céleste. Quand Jésus est venu leur offrir les biens du ciel, ils les ont refusés : c'est un *roi temporel* qu'ils attendaient, ils n'ont point voulu d'un *libérateur spirituel*. Cette raison a été, dès l'origine, marquée avec profondeur par saint Paul : *Judœis scandalum*. L'apologétique ne l'a jamais négligée. Pascal l'a reprise avec une grande pénétration et, à sa suite, beaucoup de nos contemporains l'ont goûtée.

En conséquence, ils ont réagi contre quelques *conceptions étroites* de certains apologistes antérieurs. Ceux-ci, préoccupés de mettre en relief la valeur probante de la prophétie, en accentuaient la *portée intellectuelle*, au détriment de sa *portée morale*. C'est ainsi que, plus attentifs à la réalisation qu'aux prédictions, ils imaginaient la figure du Messie, dans l'Ancien Testament avec la plus parfaite unité : les divers prophètes étaient autant de peintres qui venaient à leur tour donner un coup de pinceau au tableau merveilleux ; il en résultait un portrait si parfaitement uni que, pour faire éclater la ressemblance, il suffisait de mettre en regard l'image de Jésus. Dans ces conditions, comment la masse du peuple juif a-t-elle pu être si aveugle ? L'exégèse a du constater qu'il en était tout autrement : et de cette constatation, l'apologétique a fait son profit. Loin d'avoir cette unité, la figure du Messie dans l'Ancien Testament se décompose en de nombreux traits qu'il est difficile de raccorder. Au lieu d'une image, il y en a au moins quatre : d'abord celle du *Messie-Roi*, tantôt guerrier, comme David, tantôt pacifique comme Salomon, qui monte sur le trône de ses pères, et fait jouir sa nation d'une félicité inouïe ; puis celle du « *Serviteur de Yahweh* » qui convertit les peuples à la foi d'Israël et meurt pour expier leurs péchés ; c'est aussi le « *Fils de l'homme* » qui vient sur les nuées du

ciel pour établir ici-bas le règne des saints ; c'est enfin *Yahweh lui-même* qui, dans une insigne théophanie, descend pour sauver son peuple[1]. Il a fallu la venue de Jésus et sa confrontation avec tous ces traits pour voir comment ils s'accordaient, pour discerner ce qui était temporel et ce qui était spirituel, ce qui était à prendre à la lettre ou au figuré. Bref, c'est l'événement qui a donné la clef des prophéties[2].

Ce principe résout encore mieux une autre difficulté. Pour simplifier l'argument prophétique et le ramener à quelques données claires, on en était venu à le réduire à trois ou quatre prophéties avec dates précises : celle de Jacob, celle d'Aggée et surtout celle de Daniel. Sans parler d'autres embarras, c'était méconnaître un des caractères les plus saillants des oracles de l'Ancien Testament. Le voyant omet généralement de fixer des dates ; sa vue de l'avenir manque de perspective ; on dirait qu'il voit son Messie libérateur à l'horizon immédiat : Isaïe, à l'horizon du danger assyrien ; Jérémie, à l'horizon de l'invasion chaldéenne. L'avenir seul dévoilera l'éloignement des plans que le prophète semble confondre.

Vague de la perspective, variété et incohérence des traits prophétiques, préjugés courants : tel était donc le lot des contemporains de l'avénement de Notre-Seigneur ; il faut en tenir compte pour juger leur trop universel aveuglement : la supériorité de notre situation doit nous interdire une excessive sévérité à leur endroit.

C'est encore le manque de perspective qui les a le moins égarés : à l'approche de l'ère évangélique, ils sont unanimes à sentir l'imminence de la « *plénitude des temps* » et de la venue du Messie : mais sur le mode, les conditions de sa venue, ils ont les idées les plus disparates. Ils sont plus déconcertés par leurs préjugés et par la variété des images messianiques. Par bonheur, les récits évangéliques de l'Enfance nous présentent quelques belles âmes avec la croyance messianique dans toute l'intégrité de son enveloppe juive, mais dans toute la pureté de son contenu spirituel : tels sont, avec Marie, Zacharie et Elisabeth, Siméon et Anne ; ils représentent « *les braves gens* » que l'histoire est tentée d'oublier, parce qu'ils font peu de bruit. Sans cette oasis de vraie vie surnaturelle, nous croirions tous les Juifs hantés par les préjugés temporels que les apôtres conservent

1. M. J. Lagrange, Le Messianisme chez les Juifs, p. 258-259.
2. Abbé de Broglie, Questions bibliques, p. 348.

avec une obstination déconcertante jusqu'au jour de l'Ascension et, pour la conception du Messie, nous les dirions partagés entre les idées des rabbins qui ne voient que le *Messie-Roi*, et celle des visionnaires d'apocalypses qui ne rêvent que du *Fils de l'homme* venant sur les nuées du ciel; car les uns et les autres méconnaissent la *venue de Yahweh lui-même ;* les uns et les autres méconnaissent et désavouent pour leur Messie, le modeste et douloureux *serviteur de Yahweh*. Ce sera le secret du succès pour les apôtres, dans leur prédication apologétique aux Juifs, d'enlever le scandale, d'éclairer l'énigme, de donner la clef des prophéties du *Messie souffrant*[1].

V. — **Les leçons du premier avénement de Notre-Seigneur.** — Le premier avénement de Jésus a été pour les Juifs contemporains une épreuve particulièrement délicate : mais, comme il concerne tous les peuples et toutes les générations, personne n'échappe à la mise en demeure qu'il propose ; c'est de ce point de vue élevé qu'il faut envisager les enseignements spirituels de l'Avent.

Les hommes, sous ce rapport, sont à répartir en trois groupes : ceux qui ont précédé l'avénement de Jésus, et, parmi ceux qui l'ont suivi, ceux qui en bénéficient et ceux qui n'en profitent pas.

Parmi ceux qui ont *vécu avant Jésus-Christ*, une élite l'a attendu et appelé de tous ses vœux ; la Bible nous a conservé leurs accents ; l'Eglise nous les fait répéter. Soupirs ardents des patriarches, appels enflammés des prophètes gardent sur nos lèvres, même après l'accomplissement de la promesse, une part de *vérité* et d'*actualité*. Rétrospectives à nos yeux, nos prières étaient déjà présentes, de toute éternité, aux regards de Dieu : elles ont contribué, si faible que soit leur part, à obtenir l'heureux avènement. Mais après la venue de Jésus, ce langage est surtout une *commémoraison* et traduit des sentiments nouveaux.

Pour ceux qui bénéficient pleinement de l'Incarnation, c'est-à-dire pour les *catholiques*, le premier de ces sentiments est la reconnaissance à la pensée d'un tel bienfait ; c'est ensuite la foi plus profonde à ce mystère, l'espérance

1. Voir, outre beaucoup d'autres passages des *Actes des Apôtres*, l'épisode de la prédication du diacre Philippe à l'eunuque éthiopien. Act. VIII, 30 sqq.

plus vive des biens qu'il apporte, une plus grande générosité à en recueillir les fruits de grâce et de sainteté.

Mais il reste la multitude innombrable des hommes pour qui la venue de Jésus reste inefficace, soit qu'ils l'ignorent, soit qu'ils en repoussent les grâces. Leur situation nous impose toujours d'impérieux devoirs de charité: ces devoirs sont rendus plus urgents par les nombreux et récents appels du Saint-Père.

Nos *frères séparés*, surtout ceux d'Orient, ont reçu des avances significatives. Ils connaissent l'avènement du Sauveur ; ils y ont foi et confiance ; ils en retirent quelques fruits : puissent-ils rentrer dans le seul bercail où ces fruits viendront à maturité !

Les *Juifs*, tenant en mains le flambeau qui éclaire les chrétiens, n'ont pas su profiter de sa lumière pour y lire l'avénement du Messie. La catastrophe de la grande guerre a produit chez eux un ébranlement ; la perspective de rentrer en Palestine et d'y réaliser le rêve millénaire soulève leur poitrine ; puisse-t-elle ouvrir leurs yeux et faire tomber le voile qui reste sur leur cœur.

Il faut surtout prier pour les masses innombrables *d'infidèles* qui ignorent encore l'avénement de Jésus. Est-ce à dire que cet avénement reste pour eux sans nul effet? Non ; Jésus, le « *soleil de justice* » et de charité luit même sur ceux qui ne le connaissent pas et « *personne*, dit saint Augustin, *ne se soustrait à sa chaleur* ».Mais qu'est-ce que ce faible rayonnement au regard de la pleine lumière qui les invite ? Pie XI demande aux catholiques un grand effort en faveur des missions. L'heure est propice ; on retrouve les conditions qui, dans le passé, ont provoqué les larges conquêtes apostoliques. Ce fut le puissant élan des premiers siècles qui, en quelques générations, porta la foi depuis Jérusalem jusqu'aux extrémités du monde connu. Nouvel élan au XVI^e^ siècle, lorsque la découverte de terres nouvelles survint à point pour fournir à l'apostolat chrétien une revanche de la perte de la moitié de l'Europe. Un élan pareil s'impose. L'affaiblissement de la foi dans nos pays de vieille civilisation n'appelle-t-il pas comme compensation d'amples conquêtes dans les pays récemment ouverts à la prédication de l'Evangile. Les peuples lointains, désormais émancipes, ne se résignent plus au rôle de colonies de la vieille Europe. Il ne s'agit plus simplement, en leur envoyant des apôtres, de leur ménager parcimonieusement la lumière ; il faut désormais, par

la constitution d'un clergé et d'une hiérarchie indigènes[1], leur confier le flambeau qui, dressé en permanence par leurs propres mains au sein de l'idolâtrie, apprendra à tous la bonne nouvelle, déjà ancienne et toujours actuelle, de l'Avénement de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

P. Bonnetain.

Chronique d'apologétique

(fin)

II

Il arrive que des problèmes que l'on a cru bien morts ressuscitent. C'est ainsi que l'on pouvait ne pas s'attendre à avoir à discuter la question de l'existence historique de Jésus.

Mais justement c'est la loi d'évolution de la critique incroyante que de repasser au bout d'un certain temps par des positions analogues, comme par un mouvement en spiralé. Depuis plus d'un siècle, le problème du Christ a passé par plusieurs phases[2]. Les rationalistes ont voulu d'abord éliminer le surnaturel de l'Evangile. Puis, quand on se fût aperçu qu'il en formait la trame même, on en fut réduit à en nier l'historicité et pour cela à en retarder beaucoup la composition : au milieu du IIe siècle, disaient les plus téméraires. Depuis, une étude des documents, plus attentive et plus docile aux faits, a amené la critique indépendante, selon le mot célèbre de M. Harnack, à rétrograder vers la tradition. Seulement au point où en est parvenu M. Harnack, qui date saint Marc et saint Luc d'avant 70 et admet en somme que les Evangiles représentent assez bien la croyance des apôtres (quitte à dire qu'ils ont faussé sans le vouloir la pensée du Christ), on ne peut faire un pas de plus sans faire du même coup l'acte de foi. Alors pour ceux qui ne veulent pas le faire, il n'y a qu'une échappatoire : reprendre les positions extrêmes auxquelles on avait renoncé, quitte à les présenter d'une manière un

1. A Rome, le 28 octobre dernier, sacre de six évêques chinois par sa Sainteté Pie XI.

2. Cf. R. L. Lagrange, *Le sens du Christianisme d'après l'exégèse allemande.*

peu nouvelle. C'était l'attitude prise depuis un certain nombre d'années, en Allemagne, parmi quelques extrémistes de l'exégèse comparative. M. Couchoud, philosophe et médecin venu à l'histoire religieuse, vient de soutenir brillamment un paradoxe analogue : Jésus n'est pas un homme progressivement divinisé, c'est au contraire un dieu progressivement humanisé.

Le 1er mars 1923[1], il publiait dans le *Mercure de France* un article sur « l'Enigme de Jésus ». M. Maurice Goguel, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris, répliqua au nom de l'exégèse libérale (*Mercure de France* du 1er juin 1923) et peu après le R. P. de Grandmaison, au nom de l'exégèse catholique (*Mercure de France* du 15 août 1923). Un second article de M. Couchoud parut dans la même revue, le 1er mars 1924, sur *le Mystère de Jésus*. Au même moment, il exposait oralement ses théories dans une série d'entretiens de l'*Union pour la vérité* (janvier-avril 1924). M. Maurice Goguel alla lui donner la réplique[2]. Le 25 octobre 1924, M. Guignebert, à son tour, exposait dans l'*Impartial français* les raisons qui l'empêchaient d'admettre la thèse de M. Couchoud. Les deux articles de M. P.-L. Couchoud ont été reproduits avec des compléments dans son volume, *le Mystère de Jésus*, paru en 1924. Le R. P. de Grandmaison lui aussi publia de suite une réplique sur la base de son article du *Mercure de France : Jésus dans l'histoire et dans le mystère*, et en 1925, M. Goguel reprenait la question dans un volume intitulé : *Jésus de Nazareth, mythe ou histoire ?* Il y constatait que « des objections qui lui avaient été présentées soit dans le *Mercure de France* par le R. P. de Grandmaison ou par nous-même, soit au cours des entretiens de l'Union pour la Vérité, M. P.-L. Couchoud n'a tenu aucun compte ; elles ne l'ont déterminé à modifier sur aucun point ses conceptions, il n'a même pas jugé à propos de dire en quoi elles ne lui paraissaient pas fondées ».

Notre connaissance historique de Jésus-Christ repose sur un nombre de documents relativement restreint, mais dont l'ancienneté et la sincérité garantissent la valeur. En face de ces témoignages qui suffisent à ruiner sa thèse, l'attitude de M. Couchoud est d'une rare témérité : il date

1. *L'Ami du Clergé* du 26 novembre 1925 a donné un récit détaillé de cette controverse.

2. Cette discussion a dû paraître dans le Bulletin de l'*Union pour la Vérité*. Cf. GOGUEL : *Jésus de Nazareth*, p. 27, note.

les Evangiles de 80-120 (p. 36, 77, 96, etc.) ; libre à lui, mais il laisse croire au lecteur (p. 118) que cette opinion n'est pas sérieusement discutée. Celui-ci ignorera, s'il ne le sait de par ailleurs, que le plus célèbre historien allemand des origines chrétiennes, M. Harnack, est d'un avis tout différent. M. Couchoud ignore pratiquement M. Harnack, il ignore le P. Lagrange (p. 64). Les lettres de saint Ignace d'Antioche, dont l'authenticité est universellement admise, feraient crouler sa thèse. Qu'à cela ne tienne : ce sont de fausses lettres. Et pour preuve cette savoureuse référence : « H. Delafosse. Les fausses lettres d'Ignace d'Antioche (à paraître prochainement) » (sic !). Il n'est pas de problème plus complexe peut-être que le problème synoptique. M. Couchoud l'escamote en dix lignes (p. 36. Cf. p. 37 et s.). Pour lui, seul l'Evangile de saint Marc mérite que l'on s'en occupe. Ce n'est pas l'unique cas de simplification à outrance. D'après lui, tout ce que saint Paul nous apprend de Jésus se ramène à sept ou huit textes... et de textes dont on a bien soin de nous dire qu'ils sont « obscurcis par des interprétations convenues » (p. 117), afin, bien entendu, d'être plus libre de les interpréter à sa guise. On supprime d'un trait de plume dédaigneux les documents qui existent et on reconstruit une histoire qui ne repose sur rien, et néanmoins, selon le mot cinglant de Brunetière à propos de Renan, avec « le ton de la plus entière certitude » — (Cf. p. 160 et p. 147 et s.). Sur cette hécatombe d'histoire on bâtit hardiment un roman à l'aide du vieux procédé des générations collectives et spontanées (p. 164) : les évangiles « sont l'œuvre de tous ». Ce « génie créateur des foules », qui devait expliquer l'Iliade et la chanson de Roland et la Genèse sert à expliquer les Evangiles. Le malheur est que pour les vrais maîtres de l'histoire littéraire, il n'explique rien du tout. MM. Bréal, Lejay, Bédier, Bérard n'ont pas eu assez d'ironie pour cette théorie qui n'a jamais eu d'autre base que l'imagination historique ou la philosophie verbale de ses auteurs. Selon M. Couchoud, la bonne nouvelle portée au monde par les évangélistes a eu deux sources : « les Ecritures inspirées, les visions authentiques » (p 31). Jésus est parvenu aux croyants par « deux voies mystiques : l'Ecriture et l'extase » (p. 135). Par « Ecriture », entendez l'Ancien Testament, et par « extase », les charismes de l'Eglise primitive. Alors, « dans quelque recoin populeux de Rome, il se mitonne un pieux pot-pourri, sorte de grosse soupe chré-

tienne où tout trempe et se mêle : l'histoire mystique de Jésus avec des traditions tournées en allégories, des textes bibliques tournés en visions avec une apocalypse moralisée, des miracles changés en symbole avec des oracles et des paraboles choisis, détournés de leur sens. C'est la Bonne nouvelle selon Marc. » Oh ! méthode historique ! Mais malgré ses affirmations, ce n'est pas de la méthode historique que M. Couchoud est le fidèle, comme le remarque M, Joannès Wehrlé dans une étude du *Bulletin des Anciens Elèves de Saint-Sulpice* (15 novembre 1925 et 15 février 1926), il est un disciple des fantaisies de l'école comparatiste et des à priori de l'école sociologique.

Ce même article met fort bien en lumière ce que M. Wehrlé appelle très justement « Une apologétique involontaire et imprévue ». C'est que M. Couchoud, sans le vouloir, fournit des armes à l'apologiste catholique. Il fait une critique vigoureuse du parti pris exégétique et de l'insuffisance historique de la position habituelle de la critique rationaliste qui fait de Jésus un personnage obscur progressivement divinisé. Cette attitude l'amène, au passage, à rendre hommage à la loyauté de l'exégèse des croyants : « En exégèse, leur position est enviable. Ils reçoivent de front et acceptent en leur sens complet les documents que les critiques prennent de biais et où ils tentent un hasardeux triage » (p. 110). Cette même préoccupation d'exégèse intégrale, jointe à la nécessité de trouver un aliment à la faculté créatrice des premières générations chrétiennes, l'oblige à rendre leur sens plein aux textes de l'Ancien Testament et permet à M. Wehrlé de constater que, « sans s'en douter, il a restauré l'argument prophétique ». C'est que pour M. Couchoud, en effet, les récits des Evangiles ne sont le plus souvent qu'une transposition des textes de l'Ancien Testament : « Il est souvent facile, écrit-il, de mettre en regard le passage de l'Ecriture, document original, et le passage de l'Evangile, traduction historiée » (p. 178 à 182. Cf. p. 39 et 40, p. 50 et p. 134).

Jésus a existé : c'est une affirmation conforme aux données objectives de l'histoire ; Jésus s'est dit Fils de Dieu et ses apôtres l'ont cru tel : c'est la seule exégèse conforme au sens naturel des textes. Affirmer en même temps ces deux vérités, c'est pratiquement professer la foi au Verbe incarné. Mais, comme beaucoup de nos modernes affectent de trouver ce dogme philosophiquement impensable (Cf. p. 111 et p. 183), il leur faut choisir : ou de faus-

ser l'histoire des faits, ou de fausser l'exégèse des textes. M. Couchoud les rappelle vigoureusement sur bien des points, à une exégèse plus loyale ; pourquoi faut-il que ce soit au détriment de la sincérité de l'histoire[1] ?

En dehors des réfutations directes du P. de Grandmaison ou de M. Goguel[2], on trouve une démonstration de l'existence historique de Jésus-Christ en tête du volume de M. l'abbé Buysse : « Jésus devant la critique[3] », qui forme la troisième partie de son cours d'apologétique. On ne pourra certes pas reprocher à l'auteur de ce manuel de n'être, selon le mot du cardinal de Richelieu : « bon qu'à réfuter les hérétiques du temps passé ». Il est bien de son temps, il parle pour lui, et c'est son mérite. On serait presque tenté, au contraire, de lui reprocher d'être trop influencé par le souci d'actualité. Son volume s'ouvre par des vers de Samain et se termine par des vers de M. de Nolhac ! Ce qui est plus grave, c'est que le plan même de l'argumentation semble en avoir subi un contrecoup regrettable. On comprend fort bien l'enchaînement des trois dernières grandes parties du traité : Les sources, la mission de Jésus, la personnalité de Jésus. Mais pourquoi placer en tête la question de l'existence personnelle de Jésus, au lieu de lui donner son rang normal après la question des Sources ? On est tenté de supposer que le volume était achevé quand a éclaté la bombe Couchoud, et que l'auteur a tenu à riposter tout de suite. Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, il est vraiment étrange de prouver l'existence historique de Jésus-Christ avant d'avoir parlé des sources qui servent à établir son existence, aussi bien que la vraie nature de sa mission ou de sa personnalité[4].

1. M. Wehrlé dit excellement : « M. Couchoud refuse avec raison de voir dans le christianisme la déification posthume d'un homme. Il propose de substituer à cette doctrine déficiente la conception de l'humanisation artificielle d'un Dieu. Ce faisant, il inverse la difficulté : il ne la résout pas. Son mythologisme se heurte à un butoir, comme l'évhémerisme de Renan aboutit à une impasse. Le problème posé par le christianisme ne comporte qu'une seule solution logique et décisive : la notion catholique d'un Dieu-Homme ou d'un Homme-Dieu, ce qui est tout un, et ce qui dépend seulement de l'aspect sous lequel on envisage la mystérieuse réalité de l'incarnation. » (p. 551 du n° du 15 nov. l.c.).

2. Cf. *Revue Apologétique*, 15 septembre 1925, p. 741 et sq.

3. *Vers la Foi catholique*. II. *Jésus devant la critique*. In-12 de 459 p., chez Bayaert, à Bruges. Dépôt à Paris chez Giraudon.
Déjà parus : 1. *Vers la Croyance*. 2. *Vers la Foi catholique*. I. *L'Eglise de Jésus*. Cf. *Revue Apologétique* du 15 juin 1925, p. 356.

4. M. Couchoud est par contre déjà fort habilement utilisé plus loin (v. g. p. 318).

La nécessité où l'on est d'en faire état quand même donne lieu à des répétitions qu'il eût été facile d'éviter. Cette préoccupation de répondre aux adversaires du jour amène l'auteur à donner à son manuel d'apologétique une allure d'argumentation *ad hominem* trop prononcée. C'est ainsi (p. 344 et l.) que, voulant démontrer la divinité de Jésus par ses propres affirmations, afin de suivre l'adversaire (ici les critiques libéraux) sur son terrain, M. Buysse a bâti son argumentation sur le sable mouvant de l'hypothèse des deux sources (Evangile de Marc... et ces *logia* dont on n'a jamais su au juste ce qu'ils comprenaient). Au fond, cette attitude provient sans doute d'une certaine hésitation sur le genre à adopter et le public à atteindre : tout ce qu'il y a d'actuel dans l'argumentation et la présentation du livre tend à en faire un livre de propagande et de polémique à l'adresse du grand public ou de certaines catégories d'adversaires. Par contre, le cadre adopté, les multiples divisions et subdivisions en font plutôt un traité d'apologétique pour étudiants. Mais est-il possible d'atteindre à la fois deux buts aussi divers ? L'appareil scolaire du livre ne nuira-t-il pas à sa diffusion dans le grand public, et l'excès de son actualité, si j'ose dire, la surabondance de noms de critiques contemporains, parmi lesquels on jette sans préparation le lecteur, l'étendue du volume n'empêcheront-ils pas qu'on l'adopte comme manuel? Ce serait regrettable, et ces inconvénients ne sont signalés ici que dans l'espoir qu'une seconde édition les fera disparaître, car, par son information étendue, sa clarté, son allure entraînante, le cours d'apologétique de M. l'abbé Buysse vient combler une lacune très vivement sentie par les prêtres que leur ministère met en contact avec les milieux instruits. On a déjà pu constater qu'il était fort goûté par les étudiants.

Un autre livre, plus bref et d'objet plus restreint qui mériterait de prendre place dans la bibliothèque des Cercles d'étude, des Collèges et des Séminaires, c'est celui de M. l'abbé Tual : *Les apôtres apologistes du Christ*[1]. Quand les apôtres rendaient témoignage au Christ, ils faisaient déjà, en effet, de l'apologétique. M. l'abbé Tual étudie cette apologétique « dans les premières prédications apostoliques que nous rapportent les Actes », dans les épîtres, où on la

1. Chez de Gigord, in-12 de VI-227 p. Prix Hugues. Institut catholique de Paris, 1919. Déjà paru du même auteur : *Jésus-Christ son propre apologiste.*

retrouve « au milieu des recommandations adressées aux chrétientés primitives », enfin dans les Evangiles synoptiques, « où sous une formule plus méthodique est exposée l'ancienne catéchèse, adaptée à des auditoires variés ». Cette apologétique (p. 62) est concentrée en la personne de Jésus-Christ. L'argument tiré de l'Eglise attend, pour naître, le développement des faits. « Aux premiers prédicateurs de l'Evangile, la personne du Christ fournissait trois ordres de preuves, intimement liées entre elles, mais possédant chacune sa valeur propre : c'étaient l'argument des miracles de Jésus, l'argument de sa glorieuse résurrection et l'argument des prophéties » (p. 63). L'argument des miracles était au second plan dans leur prédication : « les miracles des apôtres constituaient un coup plus direct et plus frappant qu'un simple récit d'un fait ancien » (p. 87). Toutefois, la résurrection du Christ avait une place prépondérante (p. 88), étant le « signe » par excellence qu'avait promis le Christ. Mais ce second argument lui-même était comme absorbé dans l'argument prophétique. M. l'abbé Tual met bien en relief (p. 120 et 121) que c'est dans le cadre qu'il fournit que les apôtres font rentrer tout le reste, et il en explique la cause : « Les chances de succès d'une apologie dépendent toujours de l'état des esprits. Or la preuve messianique offrait le biais favorable pour proposer la doctrine de Jésus : elle répondait à la fois aux aspirations et aux habitudes séculaires de la race juive, en même temps qu'au courant d'idées contemporaines » (p. 158). Elle n'était pas alors, comme pour nous, un argument d'érudit (p. 111 et s.). Pourtant « une circonstance importante, l'évangélisation des milieux païens, déclenche une nouvelle évolution de l'apologétique primitive. Les disciples... durent alors adapter leur enseignement à ces générations d'hommes qui n'avaient pas été formés, comme les juifs, par l'étude assidue des Ecritures sacrées... Les Evangiles de saint Marc et de saint Luc sont les témoins de cette élaboration... Nous touchons ainsi du doigt l'une des conditions du perfectionnement de l'apologétique positive ; reposant sur des faits, elle leur est fatalement subordonnée... La durée est pour elle un facteur de progrès et de renouveau » (p. 228 à 231). On voit par ce simple aperçu que la lecture de ce petit livre peut suggérer à l'apologiste d'utiles réflexions. Il contribuera aussi à donner à ses lecteurs une meilleure intelligence de nombreux passages du Nouveau Testament et à

fortifier en eux cette impression de réalité historique vécue qu'il donne à ceux qui le lisent sans préjugés. Ce sera pour eux le meilleur antidote contre le scepticisme religieux que tendent à diffuser davantage, dans notre opinion contemporaine, les cahiers de la collection « Christianisme ».

III

M. Couchoud ne s'est pas contenté, en effet, de lancer son « Mystère de Jésus » qui a eu l'éclat, mais aussi la consistance d'une fusée de feu d'artifice, il dirige toute une collection destinée, selon l'explication de l'éditeur, à offrir « au grand public cette mise au point que chacun s'accorde à reconnaître désormais comme indispensable ». Curieuse « mise au point » ! On vient de voir que la thèse fondamentale du directeur de la collection est que Jésus n'a jamais existé. Or, dans le premier cahier de cette série : « Courte histoire du christianisme », M. A. Houtin affirme au contraire (p. 13) : « Sans Jésus, l'histoire du christianisme me paraîtrait tout aussi inexplicable que celle de l'Islam, sans Mahomet ou du Pythagorisme sans Pythagore. » Si seulement ces contradictions servaient à mettre le lecteur en garde contre cette entreprise antichrétienne ! Mais il est à craindre qu'elle ne fasse que l'induire au scepticisme. C'est souvent, hélas ! le résultat des exposés fantaisistes en matière religieuse. Même s'ils ne gagnent pas pour eux la conviction du lecteur, ils font naître ou entretiennent le doute dans son esprit. Ce n'est pas que tous les cahiers de cette collection (il en a déjà paru seize) soient composés dans un esprit délibérément hostile. C'est ainsi que le P. Lagrange[1], malgré quelques graves réserves dogmatiques, signale comme excellente l'étude sur *Orphée*, où M. André Boulenger se montre si peu favorable à la thèse de l'influence de l'Orphisme sur le Christianisme. Mais c'est là l'exception et les volumes de cette collection poursuivent dans l'ensemble une œuvre antichrétienne. Les tendances, la valeur, le talent d'exposition en sont d'ailleurs des plus divers. Il ne semble pas y avoir grand danger pour un esprit sain dans les considérations fumeuses, incohérentes, volcaniques de M. de Unamuno sur l'*Agonie du christianisme*. Beaucoup plus inquiétants, mal-

1. *Revue Biblique* du 1er juillet 1926, p. 453.

gré l'allure sibylline de bien des pages, les « propos », incisifs et souvent piquants, d'Alain « sur le christianisme ». Une préface et 51 chapitres se partagent 172 petites pages. On a parfois bien de la peine à saisir une suite dans ce morcellement. Aussi l'auteur a-t-il pris soin de nous esquisser lui-même ses idées directrices. D'après lui, pour comprendre le christianisme, il faut le replacer dans l'ensemble de l'évolution de l'humanité, et expliquer cette évolution d'après l'esprit darwinien. L'auteur a une manière très personnelle de le faire : pour le fond des idées, une philosophie du signe qui serait à la base de tout, et pour la forme un pastiche de Pascal parfois très visible (v. g. p. 30 et 31). Au détour d'un chapitre, le voile de sympathie équivoque qui enveloppe le tout se soulève parfois pour laisser passer un trait pervers empoisonné d'ironie (p. 22, 45, 66, 62)...

Dans une collection de cet esprit, la place de Renan était toute marquée. M. Jean Pommier nous y donne une étude sur sa « pensée religieuse » C'est un exposé systématique des positions de Renan sur les principaux problèmes de philosophie religieuse, exposé fait dans un esprit sympathique à l'auteur de la *Vie de Jésus*. A voir ainsi sa pensée dépouillée de la musique verbale à laquelle elle a dû sa grande puissance, Renan gagne peu. L'équivoque perpétuelle qui consiste à garder les noms sans croire à ce qu'ils expriment (Providence, p. 26, Prière p. 47), l'hésitation persistante entre un Dieu transcendant et un Dieu immanent au monde, manifestent, en la lumière sèche d'un exposé assez objectif, l'impuissance philosophique de ce « penseur religieux ». Ce qui commande toute son attitude (p. 33), la négation du surnaturel, apparaît nettement comme un à priori mal déguisé.

L'histoire des origines chrétiennes à laquelle s'attache surtout la collection de M. Couchoud, n'est d'ailleurs pas le seul champ d'attaque. Voici que nous sommes entrepris sur le terrain même de la métaphysique où, depuis longtemps, le dédain de la plupart de nos adversaires nous laissait nous promener seuls.

C'est peut-être, en effet, le trait le plus caractéristique de l'offensive antichrétienne actuelle, que cette nouvelle orientation. Vaincue sur le terrain du scientisme, l'opposition à nos croyances avait dirigé son assaut principal sur le terrain de l'exégèse et de l'histoire des origines chrétiennes. Les circonstances historiques ayant peu favorisé les études

ecclésiastiques pendant les trois premiers quarts du XIX^e^ siècle, nos apologistes, un peu surpris, durent improviser hâtivement la défense. Le combat fut rude; mais, de plus en plus, exégètes et historiens rationalistes trouvent des exégètes et des historiens catholiques de taille à leur répondre : hébraïsants contre hébraïsants, assyriologues contre assyriologues, ils s'aperçoivent qu'ils n'avancent plus, mais reculent. Alors ils élargissent le front d'attaque et embrouillent toutes les questions, avec les virtuosités parfois puériles de la méthode comparative en histoire des religions. Cependant, comme s'ils pressentaient que l'opinion scientifique ne se laissera pas duper longtemps, et qu'il faudra trouver autre chose voici qu'ils en reviennent aux problèmes dogmatiques de la métaphysique chrétienne. Depuis deux ans, ce sont ces vieux problèmes scolastiques, dont on s'était tant moqué, qui reviennent à la mode.

Deux livres surtout semblent incarner le mouvement qui se dessine : *Le drame de la Métaphysique chrétienne* de M. Lasserre, et *La scolastique et le thomisme* de M. Rougier[1] ; l'un agitant à nouveau le problème de la valeur de la connaissance, le problème des universaux, l'autre s'en prenant au problème de l'être et de la distinction réelle de l'essence et de l'existence, des thomistes. Du Livre de M. Lasserre, j'ai assez longuement entretenu les lecteurs de la *Revue Apologétique*[2]. Si je le mentionne à nouveau ici, c'est seulement pour le situer dans le mouvement d'ensemble. Sa thèse est que la pensée moderne, formée à l'école du nominalisme de la science expérimentale, est incapable d'assimiler le réalisme du dogme chrétien : « Combien d'hommes, écrit-il, que les profondes habitudes du cœur et le sentiment des besoins de l'humanité eussent retenus (au) foyer tutélaire (de l'Eglise), qui l'ont quittée, parce que leur intelligence n'y pouvait plus vivre (p. 353). » L'attaque a paru assez grave pour que coup sur coup le P. de Grandmaison[3] et le P. Lagrange[4] entrent en lice.

1. Il faut y joindre l'un des tout derniers cahiers de la collection *Christianisme : Foi et Science au Moyen-Age*, par M. Félix Sartiaux. Par là l'offensive menée par M. Couchond contre le catholicisme rejoint celle de M. Rougier.

2. Numéros des 15 mai, 1^er^ juin et 15 juin 1926 : « M. Lasserre contre le christianisme ».

3. Dans *les Etudes* du 5 septembre 1925.

4. Dans *le Correspondant* du 25 octobre 1925.

Avec beaucoup moins de charme littéraire, mais, semble-t-il, une plus sérieuse connaissance de la scolastique, M. Rougier prend une position analogue. Au cours d'un gros volume de 800 pages, il entreprend un examen critique de la valeur des métaphysiques médiévales, en particulier de celle de saint Thomas. « Devant le désarroi contemporain, écrit-il, et les abdications de la pensée lasse, on comprend que certains esprits aient recherché dans la restauration du thomisme une guérison et une norme. Il convient néanmoins d'éprouver la solidité de l'édifice qu'on nous propose comme le temple de la raison valide. Il convient de voir si le thomisme a donné du problème de l'accord de la raison et de la foi une solution satisfaisante » (p. XXVII). Voilà la question, et voici la réponse : « En résumé, la tentative manquée du thomisme montre l'impossibilité radicale d'accorder Aristote avec la Bible... Mais si Thomas d'Aquin avait réussi dans sa tentative, s'il avait démontré l'accord parfait du Péripatétisme et de la Révélation, il n'eût point pour cela établi l'accord de la raison et de la foi ; il eût, au contraire, créé une présomption contre le dogme révélé, puisque le Péripatétisme est désavoué par la philosophie et par la science (p. XXXVII).»

Pour appuyer cette affirmation, M. Rougier ne s'en prend pas seulement, comme M. Lasserre, à la « mentalité réaliste de la Scolastique, mais plus particulièrement à la clef de voûte de l'édifice ontologique thomiste : la distinction réelle de l'essence et de l'existence. C'est, pour ui, « un scandale logique » qui a faussé tout l'aristotélisme et qui malgré les apparences, fait du système thomiste un édifice incohérent.

Cette étude considérable mériterait une réfutation en règle, mais ce n'est pas ici le lieu de l'entreprendre. Cette réfutation devrait commencer par distinguer soigneusement deux choses que M. Rougier, comme M. Lasserre d'ailleurs, identifie trop facilement : le dogme catholique et la métaphysique thomiste[1]. Il pourrait d'ailleurs peut-être plaider comme circonstance atténuante non seulement son inexpérience de l'exégèse des divers documents officiels de l'Eglise, mais aussi les exagérations regrettables

1. « Fut-ce vis-à-vis de la métaphysique thomiste et de son intellectualisme, le dogme est d'un autre ordre de vérité. Il faut, jusqu'en leur plus intime harmonie, tenir leur radicale distinction d'origine et d'objet ». Ceci est écrit par un thomiste (*Revue des Sciences philosophiques et théologiques*. Juillet 1926, p. 425). C'est d'ailleurs de la théologie élémentaire.

de quelques thomistes, qui ont parfois l'air d'oublier eux-mêmes cette distinction fondamentale.

Le livre de M. Rougier sur la Scolastique est dans l'ensemble une œuvre sérieuse ; je n'en dirai pas autant de son « Celse », dont M. Bardy a déjà appris l'existence aux lecteurs de cette revue[1]. Il ne s'est pas contenté en effet de cette étude de fond ; il a voulu élargir son terrain et atteindre le grand public. Aussi les « Editions du Siècle » ont-elles commencé, sous sa direction, la publication d'une collection des *Maîtres de la Pensée antichrétienne*.

M. Rougier a tenu à tirer lui-même le premier coup de feu, en rééditant du *Discours véritable* de Celse, composé dans la dernière partie du second siècle de notre ère, les fragments que nous en a conservés Origène. Mais, à vrai dire, le texte de Celse est peu de chose dans cet ouvrage : à peine 80 pages, alors que M. Rougier en emploie plus de 300 a redonner de l'actualité aux arguments de ce pamphlet. « Il n'est pas possible, écrit-il dans son introduction où il cherche à définir l'esprit de sa collection, de concevoir deux sensibilités, deux optiques du monde et de la vie, deux hiérarchies de valeur plus antithétiques que celle de l'hellénisme et du christianisme. Henri Heine divisait les hommes en Nazaréens et en Hellènes... Pour prendre conscience de cette dualité, rien n'est plus suggestif que d'étudier les raisons intellectuelles, sentimentales, religieuses et sociales qui ont rendu le christianisme inassimilable, au cours des siècles, à tant d'esprits de haut lignage. Les écrits des maîtres de la pensée anti-chrétienne contiennent la clé de nos dissentiments intérieurs, de nos aspirations contradictoires, des antinomies de notre pensée. Ils nous invitent à un péremptoire examen de conscience. Nulle lecture n'est plus suggestive pour parvenir à se mettre d'accord avec soi-même, en se reconnaissant Nazaréen ou Hellène, croisé du Golgotha ou odorant de l'Acropole ».

Cette antithèse oratoire oublie tous les esprits « de haut lignage » qui n'ont pas cru à une opposition irréductible et qui ont réalisé en eux cet « humanisme chrétien » dont M. Masure a fait, ici-même, une étude si suggestive, attitude où l'hellénisme, en ce qu'il a de bon, est absorbé dans une synthèse d'inspiration plus haute. Mais ce qu'il y a de plus pénible c'est la manière dont M. Rougier a frelaté son étude avec des faussetés et des parti-pris, confondant ce qu'il faudrait distinguer, opposant ce qui n'est que points

1. Numéro du 1er septembre 1926, p. 677.

de vue complémentaires, se livrant à un exposé historique de l'attitude du christianisme vis à vis de la richesse, de l'esclavage, de l'armée, de la femme, qui s'apparente davantage à la manière de certaines réunions publiques et contradictoires qu'à celle d'une recherche objective et loyale. « Livre de combat », non « livre de science », écrit le P. Lebreton qui conclut : « Quand on a eu le courage de parcourir ces longs réquisitoires tantôt violents, tantôt perfides et qu'on arrive enfin au texte de Celse, on ne peut s'empêcher de reconnaître que les procédés polémiques d'Origène étaient de meilleur aloi que ceux de M. Rougier. »

Il est trop tôt pour juger de la collection entière, mais le titre seul suffirait presque à en montrer l'esprit. Quinze volumes sont annoncés allant des Celse à Rémy de Gourmont. Porphyre, Julien l'Apostat, les averroïstes latins, Bayle, Voltaire y auront leur place. Seul, jusqu'ici, avec le Celse de M. Rougier, a paru le Nietzsche de M. Jules de Gaultier.

Nous assistons ainsi actuellement à une nouvelle concentration des forces anti-chrétiennes contre le catholicisme. Les deux collections précédents où voisinent, avec des noms de la douloureuse époque du modernisme, des protestants, des anticléricaux notoires, des pseudonymes mystérieux, n'en sont pas le seul indice. Voici qu'on annonce pour avril 1927 (du 19 au 22) un *Congrès d'histoire du Christianisme*, qui se tiendra au Collège de France. Dans le comité figure la même concentration d'écrivains de tendances diverses, mais unis par leur opposition au christianisme.

On comprend que pour attirer l'attention des catholiques sur cette série d'offensives anti-chrétiennes, les organisateurs des *Semaines des Ecrivains catholiques* aient décidé de faire de cette offensive même le thème de la prochaine semaine, qui doit avoir lieu du 6 au 11 décembre prochain, à Paris. Il y a là, en effet, un danger grave, car l'attaque porte sur des points essentiels, et il ne faudrait pas que quelques conversions, très heureuses d'ailleurs, mais qui constituent des cas extrêmement spéciaux, donnent le change à l'opinion catholique. Pour intéressants que soient les témoignages de M. Cocteau et de Jacques Rivière[1], ils laissent en l'état les grands problèmes apologétiques.

1. *La Revue Apologétique* en a d'ailleurs largement parlé. Cf. numéros du 15 juin 1926, p. 321, et du 1er septembre 1926, p. 641.

D'ailleurs, pour faire face aux attaques présentes contre le christianisme, nous sommes armés. Cette fois, les apologistes catholiques ne sont pas pris au dépourvu. Notre arsenal apologétique commence à être assez bien monté. En exégèse, en histoire des origines chrétiennes, en philosophie, des travaux de haute valeur scientifique ont été exécutés par des catholiques, depuis un certain nombre d'années. Sur la plupart des points mis en question par les volumes des récentes collections anti-chrétiennes, les réponses sont prêtes par avance. Seulement, elles sont contenues le plus souvent en de gros volumes qui ne peuvent atteindre les mêmes milieux. Ce qui est à faire, surtout, c'est de les monnayer pour le grand public en collections aussi simples, aussi peu volumineuses que celles de nos adversaires et lancées avec le même sens de la publicité.

Si l'apologiste chrétien ne s'intéressait qu'au mouvement d'idées dans une élite intellectuelle, cette chronique devrait s'arrêter ici. Mais comme un chrétien est avant tout préoccupé du progrès de la foi dans les âmes, de celles des ignorants comme de celles des savants, car toutes les âmes sont grandes, ce serait fausser la perspective des mouvements dont on vient d'essayer de suivre les principaux courants, que de ne pas tenter, en terminant, de les replacer eux-mêmes dans un plus vaste ensemble. Les pages précédentes sont une vue du mouvement des idées et des faits apologétiques qui ne saisit que la partie la plus apparente des divers courants qui agitent les âmes, celle qui concerne les milieux les plus cultivés et qui s'exprime dans les livres et les revues ; mais il est d'autres couches profondes où ces mouvements se répercutent certes, mais avec des déformations variables et des retards qui peuvent atteindre plusieurs dizaines d'années.

Il faut mentionner d'abord que, si l'on n'enseigne pas encore dans nos lycées les négations radicales de M. Couchoud, en revanche on commence à y enseigner, sous le couvert de la neutralité, les conclusions anti-catholiques de la critique libérale. C'est ce que signalait, à propos du Cours d'histoire romaine de MM. J. Bayet et R. Thouvenot (Paris 1925), M. Guitton dans le *Correspondant* du 10 septembre 1925 : « M. Guignebert en cinquième ».

D'autre part, il est bien vrai, comme Mgr. Périer le constatait ici-même (numéro du 1er août 1926), que dans les milieux de haute culture, le scientisme est mort ; et il a été tué par les savants eux-mêmes, comme Poincaré et Duhem. L'enquête faite par le *Figaro*, au mois de mai

de cette année, auprès des membres de l'Institut[1] sur la science et le sentiment religieux en est le signe le plus apparent. Mais on oublie parfois qu'il n'y a pas que les milieux de haute culture, qu'il y a en France même, hélas! des millions d'ouvriers incroyants, que dans leur milieu le scientisme n'est pas mort du tout, qu'il n'est même pas du tout en train de mourir. Tous les prêtres qui essayent de les atteindre sont unanimes à l'affirmer : ces ouvriers croient que la science a remplacé et dépassé la Religion. Certains esprits un peu superficiels s'imaginent trop aisément que, des milieux instruits, la réaction anti-scientiste et le renouveau religieux qui l'accompagne se propageront d'eux-mêmes parmi les milieux populaires, comme s'y sont propagés la déchristianisation et le culte de la Science. On oublie d'abord que la déchristianisation ne s'y est propagée que parce qu'il y a eu des apôtres de déchristianisation. On oublie ensuite que non seulement, d'une manière générale, on propage plus facilement une objection que sa réfutation, mais que, dans le cas particulier dont il s'agit, l'idée scientiste était une idée simple, appuyée par le succès tangible et prodigieux des sciences expérimentales, tandis que l'idée du relativisme, ou du symbolisme, ou du pragmatisme de la science relève d'une critique philosophique de ses postulats qui n'est pas aisément accessible à tous les esprits. On oublie enfin que l'opposition des classes sociales ne facilite guère cette diffusion, parmi les classes populaires, des idées des classes instruites[2].

Pour pénétrer parmi les masses que nous voudrions atteindre, notre apologétique demande des efforts soutenus et une adaptation délicate.

Nous ne sommes pas les seuls à nous en préoccuper. Il est intéressant de constater que le problème se pose pour les protestants conservateurs à peu près comme pour nous. C'est à ce titre que la lecture de l'*Apologetisches Jahr-*

1. Un de ces savants, M. de Launay, dans son récent livre sur « Le Christianisme », avait même pris le soin de le dire lui-même, comme d'autres avant lui (Cf. *Revue Apologétique* du 1er novembre 1925, p. 188).

2. Le Communisme en particulier a érigé le Scientisme en dogme. On lit dans l'A.B.C. du communisme, publication officielle du communisme russe : « La Religion et le communisme ne peuvent se concilier ni théoriquement, ni pratiquement. » Suit un développement où s'étale dans toute sa brutalité naïve la mentalité scientiste. Cité par le P. d'Herbigny dans *L'Ame religieuse des Russes d'après leurs plus récentes publications*, p. 4.

buch pour 1925, de J. Müller, est fort instructive. C'est la publication partielle du compte rendu de la *Weltanschauungswoche* qui a eu lieu pour la première fois en 1924. On y voit comment on a été amené dans l'Eglise luthérienne de Westphalie à s'occuper d'apologétique contre la libre pensée, pour défendre les vérités essentielles du christianisme (p. 6 et 7). Après divers tâtonnements on y est arrivé à l'organisation suivante de l'effort apologétique, dirigé par un office central : 1° des stations apologétiques consistant en conférences données le soir, une semaine durant, par des conférenciers itinérants. On y accepte la contradiction. Le thème général (p. 16) en est : « le christianisme et la conception générale du monde ». C'est la première conférence ; puis il y en a d'autres : contre le naturalisme ; contre l'idéalisme ; contre le spiritisme ; contre la théosophie ; contre le socialisme ; enfin une sur « notre croyance au Christ »; 2° Des unions apologétiques (p. 18), sortes de cercles d'études de plusieurs types auxquels participent, côte à côte, théologiens et laïques ; 3° Des *Weltanschauungswochen* (littéralement : semaines de conception du monde), sortes de semaines apologétiques. Celle de 1924, dont le présent volume est le compte rendu partiel, avait pour titre : « Le Christ dans le combat intellectuel du temps présent » (p. 21) ; 4° Un office de renseignements pour apologétique (avec bibliothèque); 5° Enfin, en une longue étude de 25 pages, le rapporteur expose les efforts faits pour atteindre le monde des travailleurs, analyse l'état d'âme des ouvriers, montre la nécessité qu'il y a de trouver et de former des apologistes parmi l'élite ouvrière elle-même. Dans toute cette première partie du livre concernant la méthode de pénétration apologétique, on trouverait des suggestions fort intéressantes et il y aurait beaucoup à prendre pour le détail pratique de l'organisation. La suite du livre : « La figure du Christ, la christologie, Culture et christianisme, la Conception protestante de la vie », est moins intéressante pour l'apologiste catholique.

Les Semaines apologétiques ne sont pas inconnues chez nous : les lecteurs de la Revue savent[1] comment elles ont été organisées, dans le Diocèse de Dijon, sous forme de séries de conférences sur des sujets religieux données par des ecclésiastiques et des laïques dans des locaux profanes, du-

1. Relié, 6 mk. 50, chez Bertelsman, à Gütersloh.
Cf. numéro du 15 septembre 1924.

rant toute une semaine. On peut ainsi atteindre ceux qui ne viennent plus à nos offices religieux. Un moyen qui peut attirer davantage encore les milieux les plus éloignés de l'Eglise, moyen bien connu, mais fort délicat, est la conférence contradictoire. On sait que, sur les questions religieuses, elles se sont multipliées, cette année, à Paris, au Club du Faubourg.

Transporter les conférences religieuses de l'église dans une salle profane est un premier pas pour atteindre les incroyants. En Angleterre, on fait un pas de plus : on les transporte en plein air. Le *Catholic Evidence Guild* qui les a organisées depuis quelques années, enregistre, pour 1925, 4.635 conférences[1]. Le *Catholic Guild of Israël* emploie le même procédé pour atteindre les Juifs dans leurs ghettos[2].

On songe aussi de plus en plus à utiliser les inventions modernes pour l'instruction religieuse : projection et cinéma. Pour en favoriser le développement, le secrétaire des Semaines apologétiques de Dijon a obtenu de Rome, avec l'appui de Mgr. Landrieux, l'autorisation d'en faire l'expérience dans des églises non paroissiales, où le culte n'est pas célébré d'une manière régulière[3]. Dans le même ordre d'idées viennent se placer les tentatives récentes de « catéchisme filmé[4] », et les transmissions de conférences religieuses et de sermons par T.S.F. L'*Illustration* du 27 février 1926 montrait le détail de l'organisation du théatrophone à Notre-Dame de Paris et, depuis, même des églises de province ont fait transmettre par radio des sermons à des centaines de kilomètres.

C'est aux Etats-Unis[5], comme il fallait s'y attendre, que se développe surtout ce genre d'apostolat ultra-moderne. Dès 1910, les jésuites installaient à l'Université Saint-Louis une station de radiotéléphonie. Depuis, beaucoup d'autres postes ont été créés par les catholiques, en particulier dans les Universités. L'organisation d'une station particulièrement importante est en voie d'achèvement chez les Paulistes au presbytère de l'Eglise Saint-Paul, à New-York; elle aura coûté cent mille dollars et étendra son rayon d'action

1. *Nouvelles Religieuses* 1er juin 1926, p. 17.
2. Ibid., p. 13.
3. Ibid., 1er février 1926, p. 61.
4. *Vie Catholique* du 13 mars 1926, p. 7, et *L'Union*, juillet 1926, p. IV et V.
5. *Revue Apologétique*, 15 juin 1925, p. 380; 15 septembre 1925, p. 752. *Nouvelles Religieuses*, 1er janvier 1926, p. 30; 15 mai 1926, p. 235; 15 juin 1926, p. 284.

au delà même du territoire des Etats-Unis. Non seulement on diffuse ainsi la vérité religieuse par conférences, mais on y répond aux objections que l'on reçoit. Une autre forme originale d'apostolat est celle de campagnes réclames, en faveur du catholicisme, faites dans la grande presse des Etats-Unis sous forme d'insertions de courts articles, d'entrefilets parmi des réclames industrielles et commerciales[1].

Mais la préoccupation d'atteindre les milieux incroyants ne doit pas nous faire oublier l'urgente nécessité de donner une instruction apologétique appropriée à ceux qui fréquentent encore nos réunions. C'est ainsi que, dans un article des *Etudes*[2], le R. P. Doncœur demande que l'on organise partout des réunions mensuelles pour les hommes de la Fédération catholique. Il leur assignait en particulier pour objet : « la justification de plus en plus raisonnée de la foi ».

Les efforts ingénieux qui se font jour de plus en plus parmi les catholiques de l'Univers pour propager la vérité religieuse sont un des signes, entre beaucoup d'autres, qui permettaient au Cardinal Mercier de dire à la clôture de la Semaine de Bruxelles sur l'Union des Eglises : « Un grand souffle d'apostolat traverse l'Eglise ». Cela n'intéresse-t-il pas, en effet, au plus haut point, l'apologétique qui, plus peut-être que toutes les autres sciences religieuses, doit être orientée vers l'apostolat?

Bruno de Solages.

1. *Nouvelles Religieuses* 1er janvier 1926, p. 17.
2. Février 1926, p. 288.

L'Actualité Religieuse

Laënnec catholique

Il y a quelques mois, un de nos grands journaux parisiens, le *Figaro*, ouvrait une enquête sur la question de savoir si la science est opposée au sentiment religieux[1]. Seuls étaient autorisés à répondre les membres de l'Académie des Sciences. Les réponses furent ce que vous savez ; et d'une voix unanime, tous ceux qu'interrogea M. Robert de Flers répondirent que la Science ne s'opposait pas contradictoirement à la Religion.

Au moment où nous allons célébrer le centenaire de R.-Th. Laënnec, il ne sera pas sans intérêt de nous demander ce qu'aurait été la réponse du fondateur de la médecine moderne, s'il avait été touché par le questionnaire de M. Robert de Flers.

Consciencieux observateur des faits, Laënnec nous répondrait : « Voyez ma vie, c'est une preuve par les faits, la meilleure qui soit, de l'accord entre la science et la foi. »

Il a bien quelques titres à parler au nom de la science, d'une science qui a pour base, pour point de départ l'observation des faits, d'une science qui ne s'est pas bornée à collectionner des faits observés, mais qui a recherché les lois qui les régissent. Il a eu cette bonne fortune plutôt rare : les faits observés sont venus confirmer les conclusions qu'il avait énoncées.

Or la vie de Laënnec, depuis qu'il fut arrivé à la maturité intellectuelle, a été catholique ; il a adhéré de toute la force de son intelligence à la vérité religieuse. Sa sincérité intellectuelle a pour garant sa vie même, sa manière de vivre, toutes ses actions.

Si dans sa carrière scientifique il a fait quelque chose, c'est par sa sincérité intellectuelle, qui a été la règle de toute sa vie.

S'il avait rencontré quelque opposition, quelque heurt entre le domaine où évoluait sa pensée scientifique et celui où se mouvait sa pensée religieuse, nous pouvons en croire sa sincérité, il n'aurait pas hésité à sacrifier ce qu'il aurait trouvé erroné ou en opposition formelle avec la science.

Laënnec ne fut pas catholique par routine, par sentimen-

1. Cf. *Revue Apologétique*, 1er août 1926.

talisme. On a vite fait de rejeter la foi dans la catégorie du sentiment ; alors cette conciliation entre la foi et la science n'a plus aucune valeur.

Ce serait une erreur de dire : Laënnec était Breton, les Bretons sont des sentimentaux, notre vie intellectuelle et notre vie sentimentale évoluant dans des plans différents, ne se rencontreront pas ; on peut ainsi, et très facilement, être à la fois religieux et savant.

Non seulement c'est mal poser le problème, c'est l'écarter, le supprimer. Et dans le cas Laënnec, c'est mal comprendre notre héros, c'est l'ignorer.

Laënnec a grandi dans une période troublée, pendant laquelle le catholicisme était traqué ; son éducation religieuse fut plus que négligée. Les règles posées par Hippolyte Taine, pour déterminer le caractère d'un héros, ne s'appliquent pas à Laënnec. Il n'est pas le produit du moment, du milieu, de la race ; il est plutôt en réaction contre ces trois facteurs de sa formation : le moment, mais c'est la période révolutionnaire et Laënnec vivait dans un milieu peu chrétien. Son père, parfait égoïste, fut avant tout, pour employer une expression d'aujourd'hui, un arriviste, sans convictions arrêtées.

Son oncle Guillaume, chez lequel il passa sa jeunesse à Nantes, ne semble pas avoir possédé des convictions religieuses bien fermes, puisque nous le voyons assister à la fête de l'Etre suprême et y emmener son fils et ses neveux.

Dès en abordant la carrière médicale, Laënnec faisait preuve d'indépendance d'esprit, il terminait sa thèse inaugurale (29 prairial, An XII) (11 juin 1804) par cette fière déclaration : « *Liberam profiteor medicinam ; nec ab antiquis sum, nec a novis ; utrosque ubi veritatem colunt, sequor.* »

« Je professe une médecine libre, je ne m'attache ni aux anciens, ni aux novateurs ; mais je suis le disciple des uns et des autres quand ils sont dans le vrai. »

Ce jeune médecin, qui professe ainsi publiquement de son amour pour la vérité, n'était pas de ceux qui vivent de compromis ; il se serait mal accommodé d'une situation mal définie, faite de contradictions, de demi-vérités.

Dans une lettre écrite de Bretagne au début de 1821, parlant de ses habitudes d'esprit et de sa fatigue nerveuse, qui l'empêchait de travailler autant qu'il l'aurait voulu, il

écrit : « Je suis comme Ajax, je ne combats vaillamment qu'à la clarté du jour. »

C'est son amour de la vérité en toute chose, de la précision, de l'exactitude qui le fait adhérer à la vérité religieuse, qui lui permet de s'élever d'un coup d'aile au-dessus des nuages amoncelés par la philosophie nébuleuse du XVIII^e^ siècle.

Si nous avons quelques mérites à être catholiques, il y en avait plus au début du XIX^e^ siècle, alors qu'adhérer à la vérité chrétienne, c'était se mettre en contradiction, en opposition avec les idées régnantes, s'exposer aux quolibets, aux persécutions. Si Laënnec fut catholique, c'est parce qu'il vit que là était la vérité.

Observateur consciencieux des faits, des réalités, Laënnec était aussi un esprit réfléchi ; c'est par le travail de son esprit sur les faits observés qu'il devint le grand savant que le docteur Courcoux vient de vous présenter, mais c'est aussi par le travail de son esprit qu'il parvint à cette conviction religieuse qui fut l'âme de sa vie. Cette habitude de la réflexion sur les faits observés, afin de leur attribuer leur valeur relative, fut le grand motif de son adhésion à la vérité religieuse.

Il écrit à son père : « La fortune, la gloire, les succès les plus brillants, j'ai senti bien des fois que tout cela ne peut rassasier le cœur de l'homme. *Gloria mundi peribit, veritas Domini manet in aeternum.* » « Je me suis tourné vers Celui qui seul peut donner le vrai bonheur et votre fils est entièrement rentré dans le sein de la religion. »

Sans faire parade de sa foi, il ne la cachait pas, dût-il recueillir quelques horions.

Vers 1822, au moment où Laënnec fut appelé à collaborer à la réorganisation de la Faculté, un pamphlet inspiré sans doute par Broussais contenait ces mots : « Quels cours MM. Laënnec ont-ils faits ? On se le demande en vain. Quant aux patrons de MM. Laënnec, nous ne les connaissons pas. « Seulement nous savons que leur grande piété a été pour eux dans cette occasion une puissante protectrice. »

Sa grande piété eut pour premier résultat de lui créer des ennemis, des détracteurs. S'il eût été moins profondément convaincu, n'eût-il pas cédé à la tentation de laisser quelque chose de cette grande piété pour désarmer ses adversaires. Sans se soucier de ce qu'on pensait de lui, sans faire état de l'hostilité qu'il rencontrait, il continua de confor-

mer sa vie à ses convictions. Il y aurait maints détails curieux à relever, et qui prouveraient que si Laënnec ne se vengea pas de ses adversaires ou de ses rivaux, c'est précisément à sa piété que ceux-ci durent son indulgence.

Ses adversaires ne désarmèrent pas ; en 1833, huit ans après la mort de notre héros, Broussais écrivait encore : « Le trop regrettable Laënnec, l'homme jadis tout puissant qui sous le règne octénal (sic) du jésuitisme autorisé de sa secte médico-jésuitique, joua un rôle si malfaisant... Si, hors de l'anatomie pathologique, Laënnec était peu de chose dans sa plus grande vigueur, devenu malade avec un cerveau tel que le sien, chauffé par la fièvre qui le consumait, il ne pouvait plus être rien en médecine, sinon un visionnaire. »

Une foi aussi sincère ne devait pas rester enfermée dans l'âme de Laënnec, isolée du reste de sa vie. Si nous avons considéré Laënnec comme réalisant l'idéal du médecin catholique, c'est parce que sa foi a pénétré toute sa vie, il n'a pas fait deux parts dans sa vie l'une réservée à Dieu, l'autre à ses occupations professionnelles, à sa vie intellectuelle. Entre l'une et l'autre, il y a eu action et réaction, compénétration véritable.

Sa foi, la lumière de sa foi sont la règle de son jugement sur les hommes et les choses.

Voici en quels termes il apprécie un de ses clients qu'il a dû, pendant son absence de Paris, confier à son frère Mériadec : « Il a un mérite réel, celui de classer parfaitement ses idées... S'il lui manque quelque chose pour être réellement un homme capable, je soupçonnerais que c'est une plus grande solidité de principes ou une conformité plus exacte et plus constante entre ses principes et les conséquences qu'il en tire. » Ce médecin, ce savant, arrivé à la pleine maturité de son esprit, juge que pour être un homme capable, il faut une grande solidité de principes et une conformité parfaite entre les principes et les actes.

En nous donnant une appréciation sur ce client, Laënnec nous révèle le fond de son âme. Il a des convictions fermes, et met sa vie en parfaite harmonie avec les faits dogmatiques auxquels il a donné l'adhésion de son esprit.

Sa foi ne lui donne aucun orgueil, elle rend son âme humble et indulgente. Il écrit encore à son frère : « Dieu seul, mon ami, a le droit de sonder les cœurs et le pouvoir de les toucher ; nous ne devons qu'à Lui ce compte bien

rigoureux de la conformité de notre foi et de nos actions. Lorsque la conduite et les discours d'un homme n'ont extérieurement rien que de louable sous ce rapport, les honnêtes gens selon le monde le tiennent pour un des leurs et les chrétiens plus conséquents savent qu'ils doivent prier pour lui et se juger eux-mêmes. »

En 1826, peu après sa mort, un de ses contemporains écrivait de lui : « Ferme dans ses principes politiques et religieux, desquels il ne dévia jamais, pas même lorsque la croyance aux vérités de l'Evangile et l'observance des préceptes de la religion étaient, aux yeux des hommes en crédit, des titres de défaveur, M. Laënnec était très tolérant envers les autres. On le voyait accueillir avec bonté les personnes qui se présentaient à lui, quelles que fussent leurs opinions et leurs croyances, et se montrer envers tous, également affable et obligeant. »

Catholique, il l'était, bonnement, simplement ; à une époque où le Voltarianisme avait encore tant d'adeptes, il ne cachait point ses convictions religieuses.

Alors qu'il était le médecin de tout ce qu'il y avait de plus distingué à la ville et à la cour, Laënnec vivait simplement. Ducs et pairs, hommes d'Etat, financiers opulents, artistes en vogue l'appelaient chez eux, ou se pressaient à la consultation chez lui, dans une petite pièce de son appartement qu'on appelait le petit oratoire parce qu'elle n'avait pour tout ameublement qu'un prie-Dieu, un crucifix et quelques chaises.

Sa foi ennoblissait l'exercice de sa profession, il voyait en ses malades autre chose qu'un organisme à soigner ou un objet de science ; il y voyait ce qui est la réalité et ce qui fait la grandeur de la profession médicale, des hommes, des chrétiens qui ont une âme à sauver, et il s'occupait de leur bien religieux. En 1814, les malades et blessés affluèrent dans les hôpitaux. Laënnec était alors chef de service à la Salpêtrière. Il fit réunir dans une même salle les malades originaires de Bretagne pour leur procurer la consolation de pouvoir entre eux parler leur langue maternelle et s'entretenir du pays. Il fit plus : le 12 juin 1914, il écrit à Mgr Dombideau de Crouseilhes, évêque de Quimper :

« Paris, 12 juin 1814.

« J'aurais voulu pouvoir procurer à mes malades les secours spirituels dont ils avaient besoin ; mais il y avait

sous ce rapport impossibilité absolue : il n'y avait à Paris aucun ecclésiastique qui sût le breton.

« M. Le Floch, diacre de notre diocèse, visitait mes malades, ainsi que les autres Bretons répandus dans les autres hôpitaux et plusieurs fois, je me suis aperçu du bon effet que sa présence avait fait sur le courage et la santé de mes malades. Le premier exercice qu'il ait fait de son ministère, le jour même de son ordination, a été sur un soldat breton qui était encore dans un état très grave après l'évacuation presque totale de l'hôpital. Ceux de mes autres malades que j'ai perdus ont été presque tous administrés par un prêtre qui avait eu le zèle de se charger de cette bonne œuvre. Il leur faisait une exhortation que j'avais traduite en breton à sa prière et il était parvenu assez facilement à la réciter d'une manière fort intelligible. »

La foi, en nous révélant la grandeur de Dieu, nous invite à nous prosterner devant Lui, et nous fait comprendre qu'il n'y a aucune humiliation à reconnaître son souverain domaine ; seuls les esprits qu'enfle un sot orgueil croiraient s'humilier, se diminuer, en adorant Dieu, en le priant. Laënnec n'était pas de ceux-là, il priait.

Lorsqu'il quitta Paris pour la dernière fois, rentrant en Bretagne, sa chaise de poste fut précipitée, près de Vannes, dans un fossé de plusieurs mètres de profondeur, et il se trouva enfoui sous la masse des bagages et du véhicule. Sorti sans blessures de dessous cet amas de débris, il dit tranquillement : « Nous en étions à : *ora pro nobis peccatoribus.* »

Arrivé à la ville, il intervint auprès du maître de poste et obtint de lui la grâce du postillon coupable de l'accident.

A Ploaré, il assistait chaque dimanche à la grand'messe, suivait les processions tête nue, un cierge à la main et récitant son chapelet.

Pasteur parle quelque part de la foi de la paysanne bretonne qu'il ne trouve pas inconciliable avec sa science ; Laënnec, qui peut lui être comparé à plus d'un égard, le rejoint ici ; à 45 ans, cet homme de génie, dans la pleine possession de lui-même, prie comme un enfant. Malade, il s'est fait construire une petite voiture et, chaque jour, deux hommes se relaient pour le rouler ainsi dans les environs immédiats du manoir de Kelouarnec. A chaque promenade, il les fait s'arrêter devant la petite chapelle de la Sainte-Croix afin d'y faire sa prière. Laënnec est arrivé à

Plouaré le 9 juin 1826, déjà très malade ; son état s'aggravant, il fit venir le recteur de sa paroisse, l'abbé Guezegar, pour se confesser et communier. Comme un voisin est là et veut se retirer : « Restez, dit le malade, je vais parler latin. »

Et les jours de lutte entre la vie et la mort vont s'écouler, partagés entre la résignation et la paix du chrétien qui approche de la vie éternelle, le souci des difficultés matérielles avec lesquelles il va laisser sa femme aux prises, et les souffrances physiques du corps miné par la maladie.

Le 26 juin, il reçut le viatique, mais on différa de lui donner l'extrême-onction qu'il avait demandée et que la situation ne semblait pas encore rendre nécessaire.

Le 28 juillet, il reçut de son père une lettre sèche, dure, d'où le cœur est absent.

Laënnec écrivit sa réponse en marge de la lettre ; c'est son testament, ses adieux à son père :

« Que le Dieu de miséricorde devant lequel je vais paraître sous peu vous couvre, mon cher papa, de ses bénédictions. Depuis deux mois, je cherche à purger mon âme et, par la grâce de Dieu, il me semble que je désire plus de paraître devant lui en ce moment que dans un autre. »

Laënnec meurt dans la paix, dans le calme, dans l'humilité et la charité. Plus de vingt ans avant sa mort, alors qu'il avait à peine vingt-cinq ans, dans cette conférence, véritable homélie, que M. le docteur Henri Bon a publiée le premier, comparant les angoisses de l'impie en face de la mort avec la paix dont jouit le chrétien, Laënnec écrivait : « Combien ce moment est différent pour le chrétien qu'éclaire une foi vive, à qui une vie sans reproche ou sanctifiée par la pénitence permet de se confier en la miséricorde de son Dieu ! Malgré cette horreur si naturelle de la mort, cette horreur que Jésus-Christ lui-même a daigné partager, il peut encore regarder comme le plus beau des jours, celui où il va faire l'échange d'une vie mortelle semée de peines, contre le repos du ciel. »

C'est le 13 août 1826 que Laënnec échangea la vie présente pour une vie meilleure.

Vers 3 heures de l'après-midi, le malade sortit de sa torpeur, retira ses bagues l'une après l'autre et les posa sur la table de nuit. Comme on l'interrogeait à ce sujet : « Il faudrait, dit-il, que bientôt un autre me rendît ce service, je ne veux pas qu'on en ait le chagrin. »

Deux heures après, il rendait son âme à Dieu.

La bienfaisante influence de Laënnec, de Laënnec catholique, s'est prolongée bien au delà de sa mort.

Laënnec était resté pour les médecins catholiques le type achevé de l'idéal que chacun doit s'efforcer de réaliser, le modèle qu'il convient de proposer à l'imitation de la jeunesse médicale. Aussi, quelque cinquante ans après sa mort, quand il fallut donner un nom à ce groupe d'étudiants en médecine qui, sous l'énergique impulsion de Paul Michaux, venait de naître au sein de cette congrégation d'hommes et de jeunes gens dont Laënnec avait été l'honneur, d'un commun accord un seul nom fut proposé, celui de l'illustre médecin que nous fêtons ce soir.

Parmi les monuments élevés à la mémoire de Laënnec, en est-il un plus beau que cette Conférence qui a l'honneur de porter son nom ?

Peintres et sculpteurs se sont efforcés de rendre la finesse de sa physionomie, la netteté de son intelligence, son clair regard. A travers leur œuvre, l'âme de Laënnec transparaît limpide ; sur son front, nous pouvons lire son labeur acharné, ses lèvres minces nous disent son esprit malicieux, toute sa figure nous dit sa passion du vrai, et la bonté de son cœur. Mais quel que soit le talent de ces artistes, leur œuvre est inanimée. Que vaut la meilleure toile, le marbre ou le bronze le plus finement ciselés en comparaison d'une œuvre vivante ? Et elle est bien vivante cette œuvre, cette Conférence qui depuis cinquante et un ans a accueilli plus de 2.000 étudiants, les a orientés vers le bien, vers la conception la plus noble de leur noble profession, s'est efforcée de les former aux vertus chrétiennes ; qui a compté dans son sein, pour ne citer que ceux qui ne sont plus, des hommes tels que Paul Michaux, Jean Camus, Auguste Chaillou, Xavier Gouraud, René Follet, Henry Dauchez.

Si Pie VII revenait sur terre et dans notre pays de France, il ne regarderait pas le médecin pieux comme un être rare, il en rencontrerait partout, dans les villes et les campagnes, dans les chaires de nos facultés et dans nos académies. Sans avoir la sotte prétention de dire que cette transformation est l'œuvre de la Conférence Laënnec, la vérité est qu'elle y a contribué pour une large part. Les traditions de vie chrétienne fondées par Laënnec se perpétuent parmi nous. A l'exemple de leur patron, nos jeunes sont acharnés au travail, comme lui ils se font une haute idée de leur

profession, et ils veulent, pour l'honneur du nom chrétien, ne pas se contenter de la médiocrité.

Un trait encore de la physionomie de Laënnec se retrouve parmi ses fils spirituels. C'est à l'étude de la tuberculose que s'est surtout attaché Laënnec, il avait compris l'importance redoutable de ce fléau social. Or, nombreux sont aujourd'hui de ses fils qui, comme leur ancêtre, orientent de ce côté leur activité scientifique et sociale. Dans les études qui chaque année développent et mettent en œuvre les découvertes de Laënnec, nous retrouverons les noms de plusieurs de nos aînés qui ont acquis sur ces questions une réelle autorité. Et dans la lutte sociale contre la tuberculose, nous retrouvons encore plusieurs des nôtres ; ils occupent dans cette armée, les uns les situations modestes de simples soldats, parce qu'ils sont jeunes encore : ce sont des étudiants qui dans les dispensaires et les patronages dépistent les malades ; d'autres y occupent des situations plus élevées : ce sont de véritables chefs ; c'est à eux que l'on doit, pour ne citer que les exemples les plus récents, l'initiative du préventorium de Mégève pour les jeunes gens, et celle du Sanatorium de Thorenc pour le clergé français.

En donnant le nom de Laënnec, médecin illustre et catholique sincère, au groupement qu'il fondait et dont il fut l'âme pendant près de cinquante ans, Paul Michaux affirmait son désir, sa volonté de voir la Conférence marcher sur les traces de ce grand chrétien en qui se personnifie l'union de la science, de la foi et de la charité. Par sa fidélité à ce programme, la Conférence est devenue le plus beau monument élevé à la mémoire de René-Théophile Laënnec.

P. Lauras.

Notes et Documents

Le Culte des Bienheureux

Dans son livre de la *Canonisation des Saints* (liv. 4, 2e partie, chap. 19, n° 16) et dans sa lettre *Beatus Andreas* du 22 février 1755, § 21, Benoît XIV marque bien la différence essentielle entre le culte des *saints* et celui des *bienheureux*. « Si res sit de jam Canonizatis, dit-il, cultus ad quem excitantur fideles est *praeceptivus*, *universalis*, et *publicus* ; si vero agitur de *Beatificatis*, est quidem *publicus*, sed tantum *permissus* personis et locis Indulto Beatificationis comprehensis ; est autem *permissus* sed *privatus* quoad alios qui Indulto comprehensi non sunt. » Ainsi donc le culte des bienheureux est seulement *permis* : il est permis à tous et partout de leur rendre un culte privé ; il n'est permis de leur rendre un culte public qu'aux personnes comprises dans l'indult, et dans les lieux autorisés par l'indult de béatification. C'est par ce principe général que se justifient les précisions suivantes données par le Code de droit canonique, et par les réponses du Saint-Siège.

On ne peut pas dédier d'*églises* à des bienheureux sans un indult du Saint-Siège, c. 1168 § 3 ; S. Rit. C., 23 janv. 1740; 11 avril 1840; 13 déc. 1895. Même dans les églises et oratoires auxquels leur office et leur messe ont été concédés, on ne peut pas leur dédier d'*autels* sans un indult du Saint-Siège, c. 1201, § 4, S. Rit. C., 27 sept. 1659, ad 3um. Alors que l'on peut honorer les saints canonisés partout, et par n'importe quel acte du culte de dulie, on ne peut honorer les bienheureux que *dans les lieux* où le Souverain Pontife a autorisé leur culte, et *de la manière* qu'il a autorisée, c. 1277, § 2. S. Rit. C., 16 déc. 1652; 27 sept. 1659, ad 4um, 5um, 8um. Il faut un indult spécial du Saint-Siège pour qu'un Bienheureux puisse être choisi comme *patron* d'une nation, d'un diocèse, d'une province ou d'autres lieux ; d'une confrérie, d'une famille religieuse, ou d'autres personnes morales, c. 1278. Cf. S. Rit. C., 23 mars 1630.

Les *images* ou *statues* des Bienheureux ne peuvent pas être exposées publiquement dans les églises, oratoires, et autres lieux publics de culte, ni sur l'autel ni en dehors de

l'autel, sans une permission du Saint-Siège. Les évêques sont obligés de faire exécuter sur ce point les décrets du S. Office et de la Congrégation des Rites, et par suite d'interdire et de faire enlever lesdites images ou statues. S. Rit. C., 28 sept. 1658 ; 27 sept. 1659, ad 1um. C'est une règle d'iconographie bien connue que les images des saints peuvent seules avoir l'auréole (ou nimbe circulaire), celles des bienheureux ne devant avoir que des rayons (ou nimbe irradié).

Il faut aussi un indult spécial pour porter en procession ou exposer dans les églises les *reliques* des bienheureux, dans les lieux où le Saint-Siège n'a pas autorisé la célébration de leur office et de leur messe, c. 1287, § 3. S. Rit. C., 27 sept. 1659, ad 1lum.

Là où leur office et leur messe sont autorisés, les reliques des bienheureux peuvent être exposées à la vénération publique, et leurs images ou statues peuvent être placées à l'autel même, sans que l'évêque puisse l'interdire, S. Rit. C., 17 avril 1660, ad 1um ; decr. 24 juil. 1915. Si l'indult ne comprenait que l'autorisation d'exposer les images ou statues à la vénération publique, et non la permission de célébrer leur messe, les images ou statues ne pourraient pas être exposées à l'autel même, mais « in pariete tantum et non super altari ». S. Rit. C., 27 sept. 1659, ad 2um.

D'après une décision de la Congrégation des Rites de 1616, renouvelée le 31 août 1680 et toujours observée depuis, on n'inscrit pas les nouveaux bienheureux au Martyrologe romain, mais seulement les saints canonisés.

Dans l'année de leur Béatification, un triduum solennel est autorisé en l'honneur des Bienheureux, pour les personnes et les lieux indiqués dans le Bref de béatification. Une instruction de la Congrégation des Rites du 24 juillet 1899 indique ce que peut être ce triduum. Les cérémonies doivent avoir lieu pendant trois jours de suite et être (du moins les cérémonies principales) strictement liturgiques. Elles comprendront une messe solennelle, et même, si on le peut commodément, des vêpres solennelles. L'instruction permet en outre d'autres fonctions ecclésiastiques, comme la récitation de quelques prières en l'honneur du Bienheureux, auxquelles on ajoutera des Pater et des Ave, les litanies de la Sainte Vierge, et aussi, avec le consentement préalable de l'Ordinaire, la bénédiction du Saint-Sacrement. Pendant la Messe solennelle, on prononcera, après

le chant de l'Evangile, le panégyrique du Bienheureux, qui tiendra lieu de l'homélie. Ce panégyrique peut également avoir lieu avant ou après les Vêpres. Le troisième jour, on n'omettra pas de chanter un *Te Deum* solennel avec l'oraison *Pro gratiarum actione*. Des règles liturgiques spéciales concernent les messes de ce triduum, et des indulgences sont accordées à ceux qui visitent les églises ou oratoires où ont lieu les cérémonies.

F. Cimetier.

*
* *

La retraite des écrivains et professeurs catholiques

La cinquième retraite des écrivains et professeurs catholiques a eu lieu, comme les années précédentes, à la villa Manrèse (Clamart), du samedi soir, 25 septembre, au mercredi matin 29. Cette bienheureuse manifestation de piété assemble des membres de l'Académie française, des journalistes et des professeurs de l'enseignement supérieur (Collège de France ou Facultés), de l'enseignement secondaire et de l'enseignement primaire.

Les retraites antérieures avaient été prêchées par le R.P. Léonce de Grandmaison, par M. l'abbé Thellier de Poncheville, par le R.P. Albert Valensin et par le R.P. Yves de la Brière. La retraite de cette année le fut par Mgr Beaupin.

Le R.P. Bessières, comme les autres années, assuma l'entretien qui termine les exercices de chaque matinée.

Le succès d'édification de ces cinq retraites fut grand.

Nous croyons utile de signaler d'ores et déjà la retraite de l'an prochain. Le plus grand nombre des écrivains et professeurs catholiques tiendra à l'honneur d'y assister (Villa Manrèse, Clamart).

Les exercices commenceront le samedi soir 24 septembre et se termineront le mercredi matin 28.

Une retraite pour les dames écrivains ou professeurs sera pareillement prêchée l'an prochain à Limoges par le R.P. Bessières.

A travers les livres

De Incarnatione ac Redemptione auctore R. P. Galtier, S. J. (Beauchesne, 1926).

On a souvent cité le mot si juste, — et si injuste ! — de Sully-Prudhomme en sa vieillesse feuilletant la *Somme Théologique* de saint Thomas d'Aquin, et déconcerté, laissant tomber le livre en avouant à un ami : « Vous voyez, je me documente... C'est extraordinaire comme tout ça est compliqué !... Et dire que tout ça est sorti de l'Evangile, qui est si simple[1]. »

Mais on pourrait retourner la boutade, sinon à propos de saint Thomas, du moins à la lecture distraite de beaucoup de manuels qui le suivent de loin, et dire en parcourant les thèses et leurs démonstrations, dans le traité de *Incarnatione* par exemple : « C'est extraordinaire comme tout ça est simple !... Et dire que tout ça est sorti de l'Evangile, qui est si profond. »

Et pourtant de part et d'autre, c'est le même Christ et le même Sauveur. Et l'Eglise Romaine a protesté énergiquement lorsqu'il y a vingt ans on avait prétendu distinguer entre le Christ de l'histoire et le Christ de la foi (*Lamentabili*, prop. 29). Mais c'est le devoir et l'ambition du théologien de montrer cette identité, de donner l'impression par la chaleur de son texte, le réalisme de son enseignement, la puissance communicative de sa doctrine, que ce Verbe Incarné, défini en propositions correctes, analysé en thèses impeccables, c'est celui-là même qui disait de Madeleine : *Dilexit multum*, — sur le sommet de la montagne : *Beati pauperes*, — et sur le Calvaire : *in manus tuas*...

Après tant d'autres, le R. P. Galtier, de la Compagnie de Jésus et professeur au scolasticat de la province de Champagne, à Enghien (Belgique), s'est senti le courage de tenter le noble travail. Son traité *de Incarnatione ac Redemptione* paraît à Paris, chez Beauchesne, en un beau volume de 500 pages, où l'auteur se donne comme but : d'abord d'établir solidement, sur la foi des documents scripturaires et traditionnels, que le dogme de l'Incarnation n'est pas le résultat d'une élaboration progressive de l'esprit humain substituant une métaphysique humaine à l'enseignement de Jésus et des apôtres, mais qu'il est l'expression même de la foi primitive ; — ensuite, parmi les opinions d'Ecole, de choisir toujours celle qui correspond, non pas à une synthèse personnelle aux docteurs ecclésiastiques, mais à la tradition évangélique.

Ainsi ce volume s'ouvre sur une affirmation de fidélité tenace et sur une volonté de respect, avec des préoccupations apologétiques conformes aux besoins de ce temps. Et si l'ordre suivi

1. Rapporté dans *Questions Actuelles*, t. XCIV, 15 octobre 1907, p. 8, en note. Cité par le P. de Grandmaison, dans *Revue pratique d'Apologétique*, t. V, 15 janvier 1908, p. 521.

par l'auteur est généralement celui adopté par les manuels, ce cadre classique a été rempli par une documentation scripturaire et patristique, dont la richesse passe les coutumes reçues.

Il est encore trop tôt pour demander aux théologiens de reprendre ce qu'on pourrait appeler l'ordre de révélation, la ligne suivie par Notre-Seigneur dans son enseignement, lorsque peu à peu il révéla à ses disciples hésitants et parfois incrédules les vérités qu'il portait en lui-même. Le plus fidèle de ces témoins nous a confié en fermant son livre unique et définitif que le monde ne suffirait pas à contenir tous les ouvrages qu'on pourrait écrire sur cette révélation du Fils de Dieu par lui-même. Comme c'est vrai! Un poète qui ne fut pas toujours aussi bien inspiré, l'a répété en termes à peu près excellents :

> Les siècles, page à page, épèlent l'Evangile.
> Nous y lisons un mot, et nous en lirons mille.
> Nos enfants, plus hardis, y liront plus avant.
> (Victor Hugo)

Notre génération par exemple, secouée par le modernisme hier, par le laïcisme aujourd'hui, a lu l'Evangile avec des préoccupations et des angoisses dont la nuance eut échappé à nos prédécesseurs. Et le résultat chez les croyants a été de retrouver dans les paroles du Sauveur, un accent progressif d'affirmation de la vérité et de conquête des âmes, que nos anciens se contentaient d'écouter comme un *recto tono*. C'est peu à peu que le Sauveur a entr'ouvert les esprits où il versait son divin message. Et en même temps, c'est tout-à-coup qu'il s'est révélé, car en se donnant comme le Rédempteur au sens exigé par lui, il posait du même coup et sa divinité, et sa filiation éternelle, et donc aussi la Trinité et tout le mystère chrétien.

Quel tourment, quel noble tourment pour le théologien obligé de monnayer en propositions distinctes, complémentaires, et cependant exhaustives, cette doctrine évangélique à la fois si progressive et si totale. Quel tourment d'être obligé de parler du Verbe Incarné sans enseigner encore le Verbe Rédempteur, de remettre pour les besoins de la clarté à deux cent pages plus loin l'exposé d'une vérité que dans une phrase unique le Sauveur accrochait déjà à toutes les précédentes.

A ces conditions imposées par la pédagogie, le P. Galtier s'est courageusement soumis : il n'a pas modifié essentiellement l'ordre reçu dans l'Ecole. Il a seulement dans chaque thèse distincte, grâce à ce retour constant à l'Evangile et à la tradition qu'il avait annoncé dans sa préface, donné l'impression nette de l'immensité d'une preuve qui déborde chaque affirmation particulière qu'elle appuie. Et à ces moments-là, ce sont tous les travaux du P. Lebreton, du P. de Grandmaison, du P. Lagrange sur la révélation du Sauveur, qui acceptent de revêtir

la forme austère d'un latin de manuel, mais d'un latin vivant et convaincant.

Reste ensuite à montrer non seulement l'identité, — c'est une question résolue pour les croyants, — mais la continuité de ces origines évangéliques avec la foi patristique et les décisions des Conciles. Que la foi de Paul, des synoptiques, de Jean, se soit transmise pure et conforme à son principe, *qualis ab incæpto*, — c'est bien entendu ; mais *comment* les formules évangéliques sont-elles devenues les formules de Nicée et de Chalcédoine ? Le raconter, ce serait cette fois communier à la foi de nos Pères dans les expressions mêmes où elle incarna sa fidélité. Ici encore, les travaux d'approche et de première main se multiplient. Il y a des spécialistes qui ont accepté de passer leur vie au temps des Pères et de parler leur langue, pour mieux entendre leur âme, leur prière, leur amour. Sous une impeccable documentation, M. Tixeront parmi nous, avec un peu trop de froideur apparente, a vécu du souffle des saints d'autrefois. Il a eu des émules, il a des successeurs. Le R.P. Galtier les utilise déjà : Bardy, Nau, d'Alès, Lebon, aucun ouvrage utile ne lui échappe. Mais évidemment, le travail est moins avancé que pour la période évangélique ; et pour sentir vivre à travers les textes trop épars la même foi identique, nous devrons attendre encore quelque temps les résultats plus complets de l'enquête.

Les gens de métier remarqueront les notes assez riches consacrées à l'expression concrète : *homo assumptus*, employée par les Père antérieurs au concile d'Ephèse (pp. 77-82) ; à la doctrine de Nestorius et de saint Cyrille, pp. 83-98, — aux origines de l'adjectif : *théandrique*, pp. 107-110 ; et dans un autre ordre d'idée, aux prodromes du dogme de l'Incarnation dans l'Ancien Testament, pp. 129-140.

Mais les derniers Pères sont morts. Voici qu'apparaît l'Ecole : *quid ergo ?* La Scolastique, ce n'est point, comme le prétendent certains critiques superficiels, une métaphysique se substituant à une religion d'esprit, de vie et de vérité, mais c'est la pensée catholique, sûre de sa foi et de ses dogmes, s'accordant la joie de résoudre à la lumière de la raison de hardis problèmes de philosophie religieuse : *et pourquoi ceci ? et pourquoi cela ? et comment ceci, et comment cela ?* Banquet de l'intelligence à la foi soumise et avide, somptueuse clarté projetée sur des traditions sacrées et fécondes. L'art du critique moderne consiste à discerner, sur cette table dressée par la Sagesse, la manne qui vient du Ciel et les mets qui viennent de la terre ; — et, dans cette splendeur, la lumière qui rayonne du foyer intérieur et celle qu'y projettent nos phares. L'une et l'autre vérité sont excellentes. L'une et l'autre ne s'imposent pas de la même manière à notre foi. Il y a des propositions qui sont certaines, et d'autres qui sont libres. Il y a le thomisme et les thomistes, et le scotisme, et le suarézisme. Faudra-t-il les opposer, comme

on le fait presque toujours ? ou essayer de les accorder en les dépassant ? ou renoncer à choisir et les aimer tous ? Car choisir, c'est s'appauvrir un peu. Tous, ils ont nourri de grandes et saintes âmes et engendré de fécondes spiritualités.

A l'heure où d'un vigoureux effort de conquête et de paix, l'Eglise Romaine appelle à la réconciliation les Grecs et les Russes, qui eurent aussi leur écolâtres et leurs théologiens, — il semble que Dieu notre Père nous demande d'étudier les aspects nuancés où nos Ecoles se complètent plutôt que d'exacerber leurs divergences. Il faut surtout montrer, dans le passage des Pères aux Scolastiques la continuité de la même tradition sous un appareil pédagogique différent. Et s'il faut choisir entre les opinions libres, c'est la continuité qui décidera, — et non pas nos préférences conceptuelles ou verbales.

Courageusement, le P. Galtier s'est jeté dans ce remous. C'est ainsi que la controverse sur la raison formelle de la personnalité a reçu un développement considérable (plus de cinquante pages, pp. 171-226) où l'on admirera la sérénité unie à la décision. Mais je n'ose pas dire cette fois que l'auteur ait réussi à garder contact avec « l'Evangile qui est si simple ». Est-ce vraiment de sa faute ? Si l'on veut maintenir à ces questions leur haute valeur, il faut montrer leurs relations avec notre vie religieuse, nos spiritualités, avec la vraie tradition. Mais ici sans doute les travaux d'approche ne sont pas assez avancés ; nous ignorons encore trop les sources médiévales de nos grands systèmes, et leur succession aux sources patristiques. Le P. de Régnon avait d'un geste large, autrefois, indiqué la route. On la reprendra. Au moins en attendant, dans cette controverse comme dans celle relative à la causalité instrumentale du Christ (pp. 337-353), trouvera-t-on chez le P. Galtier un effort réel pour établir cet accord entre la scolastique et l'Evangile, cette liaison entre la théologie et notre vie religieuse, qui sont la volonté de l'Eglise et le souhait de nos âmes modernes. Le chapitre consacré à la science humaine du Christ, malgré d'excellentes pages où se précise l'état des questions, m'a semblé moins dominateur. C'est sans doute qu'en dépit des recherches du P. Lebreton, la moisson patristique cette fois n'est pas encore toute rentrée. A Lyon, M. Jouassard travaille encore dans ce but.

Restait à construire, puisque c'était l'ordre adopté, le beau et saint traité de la Rédemption. Fidèle à son heureuse méthode, le P. Galtier a interrogé d'abord l'Ecriture, en commençant d'ailleurs par l'A. T., puis la tradition. Ensuite saint Thomas lui fournit le plan d'ailleurs classique de l'exposition. J'ai beaucoup admiré à ce sujet la note de la page 375, qui est un exemple de la façon intelligente d'utiliser la *Somme* et ses cadres. Il y a dans les pages qui suivent une belle cueillette de textes patristiques, préparée par les nombreux travaux parus depuis vingt ans, et en particulier par M. Rivière et le P. d'Alès ; mais je crois la liste encore enrichie par l'infatigable P. Galtier. L'étude

philosophique du concept chrétien de satisfaction est très poussée : pp. 392-407 ; et cette fois la liaison très marquée entre cette haute métaphysique et la vie quotidienne du catholique. L'auteur qui nous avait autrefois parlé, en langue française, du *Christ obéissant jusqu'à la mort* (*Revue d'Ascétique et de Mystique*, Avril 1920) a dû écrire avec amour les pages latines consacrées au même sujet.

La théologie du sacrifice est à l'ordre du jour depuis l'apparition du *Mysterium fidei*. Certaines audaces de synthèse, qui donnent à la doctrine du P. de la Taille une si haute allure, ont fait peur au P. Galtier. Celui-ci est moins à son aise pour expliquer la valeur rédemptrice de la Résurrection, qui est l'une des doctrines les plus chères à saint Paul (p. 435). Il est au contraire d'accord avec le P. Prat et la grande tradition pour rejeter la théorie de la substitution (pp. 441-442).

L'ouvrage s'achève sur de splendides visions : le dogme du corps mystique du Christ, la théologie (faut-il dire seulement la théologie ?) de la royauté du Christ. L'auteur les présente comme des conséquences du mystère de l'Incarnation et de la Rédemption. C'est ainsi que s'expriment en effet tous les manuels. Mais, dans saint Paul, l'union entre le chef et les membres, c'était l'un des aspects, sinon l'un des principes de la Rédemption.

Pour terminer, une belle dissertation sur la cause finale de l'Incarnation, où l'auteur a repris une position attribuée à Molina et qu'il avait déjà eu l'occasion d'exposer dans les Revues de Spiritualité. Une dernière fois, s'affirme ainsi la méthode de l'auteur et sa conclusion : le Christ de la Théologie est celui de notre vie spirituelle, parce qu'il est de part et d'autre le Christ de l'Evangile.

Lille. EUGÈNE MASURE.

Bibliographie

Lieutenant-Colonel W. H. Turton, *The truth of Christianity. La vérité du Christianisme*, Londres, Wells Gardner, Darton et C^a^, in-12 de 530 pages relié 2/ net.

Cette apologie du christianisme parue d'abord en 1895 en est à sa dixième édition et à son cinquantième mille. C'est dire son succès persistant. L'auteur n'est pas un catholique mais un de ces esprits élevés de l'anglicanisme qui sont si près de nous. Trois stades dans sa démonstration : La religion naturelle, la religion juive, la religion chrétienne. De celle-ci l'auteur défend les dogmes principaux : la Trinité, l'Incarnation, la Rédemption. Sa position sur la date et la valeur historique des Evangiles est celle qui est la plus courante parmi les exégètes catholiques : les synoptiques et les Actes sont d'avant 70. L'auteur du IV^e^ Evangile est un témoin oculaire, qui écrit au I^er^ siècle, probablement saint Jean.

Arrivé au terme de son enquête (p. 508), l'auteur conclut qu'il faut choisir entre deux séries d'arguments « la difficulté de croire que le Dieu éternel a pu s'humilier jusqu'à la mort pour gagner l'amour de l'homme, et la difficulté de croire qu'une évidence si variée, si irrésistible (de preuves convergentes en faveur de la vérité du christianisme) a pu aboutir à faire d'un mensonge monstrueux une vérité capitale. Ainsi la vérité du christianisme est extrêmement probable ; quoique les difficultés de l'accepter soient grandes, il est plus difficile encore de le rejeter. »

Cette démonstration se poursuit en un exposé clair et simple, avec beaucoup d'exemples d'où un humour bien anglais n'est pas absent. Des remarques intéressantes sur le problème du mal (p. 70 à 82) ; de belles pages sur la mort, sur le bien que le christianisme fait dans le monde (p. 437 et 438). Partout une loyauté scrupuleuse qui fait que l'auteur n'hésite pas à avouer même dans certains cas qu'il n'a pas de réponse pleinement satisfaisante à donner. La presse catholique d'Angleterre l'a accueilli avec sympathie. Ces éloges sont mérités.

Artus (Louis) : *La chercheuse d'Amour*, roman, Paris, Grasset, 12 fr.

L'aventure d'Esther Manas, fille d'une juive et d'un matelot norvégien, comédienne et courtisane, est le commentaire émouvant du fameux mot de saint Augustin : *irrequietum est cor nostrum...* Au milieu de leurs égarements, les pécheurs ne cessent pas d'avoir soif de la vraie Béatitude : c'est ce qui les sauvent ou — d'autres fois — les condamnent. Que les caprices d'Esther Manas, caprices rachetés partiellement, très partiellement, par l'inquiétude et la pitié dont nous sentons son cœur perpétuellement troublé, soient méritoires, M. L. Artus

ne se résigne pas à le dire... Qu'ils soient pitoyables et qu'ils aient attiré vers cette Brebis égarée la spéciale prédilection du Divin Maître... voilà qui est profondément chrétien. M. Artus nous semble très en progrès sur ses précédents romans si obscurs : il atteint cette fois à la crédibilité qui est la marque des bons romanciers. La description psychologique aurait peut-être été plus juste si Esther Manas avait pris une conscience plus nette de son péché... si cette Madeleine avait été présentée en termes plus exprès comme une pénitente... M. Artus a choisi d'en faire une chercheuse d'amour, qui finit par trouver ce qu'elle cherchait, dans l'oubli de soi et le renoncement. Ses expériences humainement décevantes intéresseront les lecteurs déjà « avertis ».

Anne-Marie Couvreur, *L'éducation par la Mère*, causeries du dimanche à l'Union paroissiale de la Villette, in-18, 212 p., Beauchesne, rue de Rennes, 117. 8 t. Préface de M. Henry Bordeaux de l'Académie Française.

Un livre sur l'éducation des enfants, quand il est vécu, et, en même temps, clair, pratique, a le droit d'arrêter l'attention des mères de famille et des personnes dévouées qui s'occupent d'œuvres.

Nombre de Mères se persuadent, parce qu'elles ont un cœur ouvert aux enfants, et du dévouement, qu'elles savent tout de l'éducation. Il va de soi que ces qualités les prédestinent à donner cette chaleur de l'âme, sans laquelle l'éducation manque de son moteur souverain.

Mais la variété du caractère des enfants, leur violence ou leur apathie, leur droiture ou leur sournoiserie, leur tendresse ou leur sécheresse, obligent à ne pas traiter chacun avec la même méthode. Il y a des nuances tellement marquées que, entre deux enfants, on passe d'un monde à un autre.

Une mère, veuve de guerre, résume, dans ce volume, son expérience de l'éducation de ses enfants, et lui en ajoute une autre acquise, pendant plus de dix ans, auprès de mères affligées comme elle par la guerre.

En se rappelant ses enfants, elle fait penser d'autres mères de l'Union paroissiale de la Villette, elle leur ouvre des horizons, peut-être un peu obscurcis sur les soins de l'âme et le travail à réaliser pour élever un enfant.

Des mères de toute condition auront profit à la lecture de ces pages d'une rare finesse et par cela même d'une délicatesse qui saisit l'esprit et le cœur. Souvent, les lectrices se sentiront à l'unisson de celle qui leur parle ; d'autres fois, elles se diront, surprises de quelque aperçu : « Je n'y avais jamais pensé... »

Entre autres, je note ces chapitres : La patience. — Le rôle de l'affection. — Le rôle du plaisir. — L'influence de l'hygiène. — La loi de Dieu. — L'éducation de l'honnêteté. — L'éduca-

tion de la franchise. — L'éducation de la pureté. — Je les cite, en assurant que les vingt-quatre chapitres du livre ont, chacun, sa plénitude d'idées.

Les dames qui s'occupent d'œuvres auront là un répertoire utile de conseils à développer, dans des causeries, ou dans des avis particuliers pour certains enfants. Ces conseils les aideront à adapter paroles et pensées dans un milieu où quelques-unes n'ont pas encore l'habitude de fréquenter.

Ai-je besoin d'ajouter que, dans ce livre, tout s'inspire de l'esprit chrétien le plus élevé, le plus large, le plus sûr?

Léon DÉSERS

DARGENT, *L'Encyclique de S.S. Pie XI, Ubi Arcano Dei Consilio*, 105 p., Paris, Spes, 1926, six francs.

Traduction pratique et commentaire utile, judicieux, de ce document essentiel que tous les catholiques se doivent d'étudier et de méditer.

SCHNEIDER E., *Le petit pauvre au pays d'Assise*, 260 pages, Paris Grasset, 1926, 12 francs.

Guide attachant du pèlerin à Assise... ce livre n'est pas une sèche monographie, mais un recueil vivant où se mêlent agréablement les impressions les plus modernes aux évocations du passé médiéval... Il est évident que M. Schneider, déjà notoire pour ses études d'histoire de l'art, connaît bien le mouvement franciscain. On lira avec intérêt ses descriptions très pittoresques, très colorées et on lui saura gré, malgré l'excessive recherche du style, de nous avoir montré en saint François, non seulement le poète, mais aussi l'humble ascète, l'homme d'oraison, l'homme de l'obéisance aussi bien que l'amant de la pauvreté.

MACAIGNE (R.), *L'Equivoque du laïcisme*, 120 p., Paris, Téqui, 5 fr. 50.

On peut ne pas admettre les idées de M. Macaigne, estimer peut-être qu'il fait trop de concessions à l'adversaire, on ne saurait lui refuser une réelle vigueur de pensée et une originalité de bon aloi. M. Macaigne distingue deux laïcismes, le premier n'ayant pour but que de sauvegarder l'indépendance de l'Etat dans son propre domaine, le second étant une doctrine d'irréligion et d'intolérance religieuse. La partie doctrinale de l'ouvrage paraît solide : on discutera davantage les conclusions pratiques, touchant de près à la politique, que l'auteur croit en devoir tirer...

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

Paris. — Soc. Gén. d'Imp. et d'Ed., 17, rue Cassette.

L'Eucharistie ouvrière de rapprochement international[1]

Lors de l'inauguration du Palais du Travail, à Genève, le 5 juin dernier, Albert Thomas rendit à l'action unifiante de l'Eglise un hommage que la cité de Calvin n'aurait pas pu revendiquer pour la Réforme. Celle-ci, en morcelant l'unité chrétienne, contribua à enfermer chaque temple dans ses frontières ; Rome a gardé aux âmes, malgré leurs différences nationales, le sens de leur parenté universelle. « Que des catholiques, disait le président du B. I. T., soient mieux disposés que d'autres à saisir l'aspect international des problèmes sociaux, quoi d'étonnant ! Leur foi — et ils le proclament — loin de restreindre leur horizon, l'élargit, et leur dogme de la communion des saints, qui leur enseigne à reconnaître dans tous les hommes leurs frères en Dieu, les prépare excellemment à comprendre que les frontières, ni celles des nations, ni celles des classes, ne brisent pas l'unité humaine. »

Éloge mérité, éloge incomplet. Un étranger qui admire nos croyances du dehors ne peut en mesurer l'entière vertu. Albert Thomas, s'il a ouvert quelques-uns de nos livres, n'a pas médité devant nos tabernacles ; il ne sait pas ce que notre hostie ajoute à notre Credo ni comment cette admirable communion des saints exerce son action éducatrice à la table où réellement les « saints » communient. Là se recueillent l'enseignement et les secours décisifs qui développent entre catholiques de tous les pays des mœurs de fraternité religieuse. Là réside le mystère d'unité et de charité dont Pie X proclamait « qu'il peut le plus puissamment contribuer à la réconciliation entre les hommes ». (Allocution du 20 décembre 1923). Aucune école d'internationalisme ne dispose en effet d'une force aussi efficace pour rendre une l'humanité.

1. Méditation théologique prononcée à la Semaine Sociale du Havre.

***

C'est autour de son autel que l'Eglise a entrepris de grouper dans une même société, vaste comme l'univers, les races les plus éloignées, les plus dissemblables, les plus hostiles. Tout alors les isolait et les opposait l'une à l'autre : leurs cultes eux-mêmes, chacune ayant ses dieux et les dieux comme les hommes prenant des attitudes de rivaux. La cité païenne n'ouvrait pas ses temples aux étrangers. A Jérusalem, les Gentils n'étaient reçus que dans le premier parvis : au fond de ses enceintes réservées, Israël, en resserrant son alliance avec Jéhovah, s'éloignait dédaigneusement du reste de la terre.

Mais dès que les demeures de l'hostie se construisent, toutes ces barrières tombent, tous les peuples sont conviés à fusionner dans la pratique d'une même religion. Comme ils ont un même Père aux cieux (Mat. xxiii, 8), une même hostie les unira à Lui et les rapprochera dans leurs sanctuaires. Un seul sacrifice va s'offrir sous toutes les latitudes, du lever au couchant du soleil (Malachie, i, 11). En présence de ce Dieu qui aime tous les siens jusqu'à se livrer en victime pour leur salut, qui les aime d'un amour égal jusqu'à les nourrir un par un de sa vie, nulle différence ne sera maintenue entre eux, nulle inégalité de traitement entre leurs patries. Quelle séparation humaine serait encore tolérable au sein de cette splendide communion divine ? Si quelque dissentiment menace de s'y introduire, les apôtres l'arrêtent d'un mot : « Il m'est revenu à votre sujet qu'il y a des discordes parmi vous... Le Christ pourrait-il être divisé? » (I. Tor., i, 13).

Dans les villes cosmopolites de l'Orient où s'inaugurent ces manifestations de charité liturgique, des races nombreuses se mêlent et ne fusionnent pas ; leurs langues et leurs égoïsmes se heurtent sans chercher à se mettre d'accord. Mais une table sainte se dresse, la main d'un consécrateur y reproduit le geste de la Cène, et aussitôt une communauté surgit, frémissante de vie fraternelle. Elle est formée d'éléments disparates empruntés à ce chaos; cependant, sous l'effet des agapes divines, cette poussière d'âmes s'agglomère, une cohésion inconnue s'y révèle. Pour la première fois, à ce banquet sacré, des étrangers se traitent en frères.

Alors qu'autour d'eux c'est l'innombrable variété des

pensées, l'opposition, la confusion, la dispersion, ici on réalise l'union parfaite. « Le Christ est notre pays, disent-ils, lui qui de deux choses (Juifs et Gentils) en a fait une seule, détruisant dans sa chair le mur de séparation, leurs inimitiés... Il a fondu en lui les deux dans un seul homme nouveau et les a réconciliés. » (Eph., II, 13). Il n'y a plus de Juif, ni de Grec, ni de barbare, tous sont un dans le Christ (Gal. III, 28. Col., III, 11). Un cœur et une âme, un même corps, alimenté d'un même pain (I., Cor., X, 17): le corps mystique du Seigneur dont la solidarité s'accentue à mesure que se répand davantage en ses membres l'action de son corps sacramentel. Leur prière collective proclame avec joie cette unité vivante et en demande l'accroissement indéfini : « Comme les éléments de ce pain étaient dispersés sur le montagnes et qu'ils ont été recueillis pour devenir un seul tout, ainsi que ton Eglise soit rassemblée des extrémités de la terre et des quatre vents du ciel dans le royaume que tu lui as préparé. » (La Didaché, au premier siècle)[1].

Au milieu d'une société épuisée par ses discordes, où tout est mouvant et défaillant, ces petites chrétientés naissantes, dont l'hostie fait la cohésion, émergent comme les pierres d'attente d'un monde nouveau. Elles se multiplient, gagnent de proche en proche, se rejoignent bientôt de l'Asie à la Grèce, de Grèce à Rome, puis en terre d'Afrique, en terre de Gaule, et jusqu'aux limites des continents connus, traçant déjà à travers les plaines du globe les grandes lignes de la Cité de Dieu qui doit, par-dessus leurs frontières, associer toutes les patries et au ciel les absorber toutes.

Familiarisée dès sa naissance avec ces larges perspectives, l'Eglise ne sera pas déconcertée quand, dans la suite des âges, les problèmes humains prendront une ampleur mondiale. En ces siècles lointains où les intérêts économiques n'étaient pas enchevêtrés d'un pays à l'autre ainsi qu'ils le sont à présent, où étaient inconnus les moyens

1. Ce caractère universel du culte catholique est également relevé par saint Justin au milieu du IIe siècle : « Il n'est pas une seule race d'hommes, soit d'entre les barbares, soit d'entre les Grecs, soit d'entre ceux qu'on appelle simplement de quelque autre nom, ou parmi ceux qui passent leur vie sur des chariots, ou parmi ceux qu'on nomme « sans maison », ou parmi ceux qui élèvent des troupeaux et habitent sous des tentes, chez qui, au nom du Crucifié Jésus, des prières et des eucharisties ne soient faites au Père, créateur de l'univers. » (*Apologie*, 117, 5.)

de communication qui depuis ont unifié la terre ; alors que les troupeaux humains, éparpillés à travers leurs immenses steppes, séparés par des océans presque infranchissables, ne se doutaient pas qu'ils pourraient un jour se rencontrer, nouer leurs alliances, entendre la même voix dans l'air, obéir aux suggestions d'un même pouvoir central ; alors qu'il n'y avait en eux ni conscience de leur parenté, ni désir de leur mutuelle amitié, les messagers du Christ diffusaient une vie eucharistique qui créait de la ressemblance et de la sympathie entre ces nations totalement isolées les unes des autres. Nulle part on ne parlait encore d'une société des Etats, et déjà on voyait s'établir partout la communion religieuse des peuples. L'unité spirituelle du monde s'est ainsi réalisée, bien avant que ne fut ébauchée sa solidarité dans l'ordre matériel. L'âme s'est faite une avant le corps et elle a singulièrement contribué à préparer l'unité du corps.

*
* *

Cette formation d'une conscience collective dans l'humanité se continue autour du même foyer divin dont le rayonnement ne s'affaiblit pas, car à mesure que le cercle de la chrétienté s'élargit, son centre eucharistique se multiplie pour agir avec la même force sur chaque point de la circonférence. Dès qu'une nouvelle zone est atteinte par les missionnaires de l'Evangile, un tabernacle s'y élève et y propage aussitôt une atmosphère de catholicité.

C'est un simple village nègre dans l'Afrique centrale, ou un ramassis de huttes sauvages dans une île d'Océanie. A ces peuplades qui vivent en marge de notre civilisation, une chapelle en bambou apporte la première révélation de la fraternité surnaturelle qui, sans distinction de races supérieures ou inférieures, de grandes puissances ou de petits pays, apparente ces inconnus aux catholiques les plus illustres des plus fastueuses capitales. Ils se savaient déjà par leur baptême membres de la même société, que gouverne le Pape de Rome ; par le Christ, dont l'action est plus immédiate et la fréquentation plus facile, ils se sentent membres d'une même famille. Grâce à lui son Eglise ne leur apparaît pas comme une puissante administration qui les gouverne de loin, mais comme une maison où tous se sentent à l'aise et se traitent affectueusement.

Ce Pontife universel qui, au-dessus des abîmes infinis,

rapproche en lui tous les mondes, le créé et l'incréé, supprime aussi bien les distances qui séparent nos paroisses. D'un continent à l'autre, ses disciples peuvent se donner rendez-vous en lui. Des enfants de nos écoles françaises envoient à de petits noirs qu'ils ont adoptés leurs prières et leurs cadeaux pour participer à une fête de première communion au delà des mers, au fond des déserts. Et ces négrillons nomment avec tendresse à Jésus, dans leurs actions de grâces, leurs jeunes amis d'Europe. Entre ces deux groupes d'humanité si distants, si différents, une hostie suffit à établir la pleine union des cœurs.

Sur toute la surface du globe, nos sanctuaires exercent une même influence unifiante en faisant prendre conscience à leurs fidèles de leur incorporation permanente à l'assemblée des « saints ».

Quand il pénètre dans le recueillement des nefs sacrées, le croyant échappe à l'étroitesse de ses horizons personnels. Sa vision du monde s'élargit. Il contemple, au moins confusément, les amples perspectives éternelles vers lesquelles ses frères tournent comme lui leurs regards. Le Dieu qu'il vient visiter au chœur de sa paroisse réside dans tous les autres lieux de culte de la chrétienté. En dépit de ce qui divise ses adorateurs, pauvres choses terrestres dont ils s'exagèrent l'importance, il les réunit dans sa foi, il leur partage son amour, il les destine à la même Pâques du ciel. Cette société spirituelle qu'il établit entre eux n'est limitée par rien de ce qui les sépare, ni la haie qui enclôt leurs champs, ni la borne qui mesure le territoire de leurs cités, ni la frontière où s'arrêtent leurs pays, ni même le mur du cimetière qui les isole du royaume invisible habité par les morts. On n'y communie pas par petites tables distinctes[1]. Le banc où s'agenouillent ces chrétiens fait le tour du monde, il se prolonge même jusque sur les parvis des cieux. Plus d'isolement, plus de morcellement dans cette vaste communauté humaine. On n'y prie pas chacun dans son coin : les chapelles particulières, les sanctuaires nationaux s'ouvrent tous dans la grande cathédrale catholique.

1. Saint Paul proteste avec vigueur contre ce fractionnement de la sainte Cène : « J'apprends que quand vous vous réunissez dans une assemblée, il y a des scissions parmi vous. Ce n'est donc plus le repas du Seigneur que vous célébrez, car à table chacun commence par prendre son propre repas. Méprisez-vous l'Eglise de Dieu ? » (I Cor. XI, 18.)

Les religions auxquelles manque cette adorable présence de l'hostie ne donnent pas à leurs adeptes d'aussi fortes leçons d'unité. Nos frères séparés de Rome et privés du Saint-Sacrement ne peuvent éprouver des impressions semblables dans n'importe quel temple fréquenté par leurs correligionnaires. Ils ne s'accordent pas *a priori* avec tous ceux qu'ils y rencontrent. Chacun recherche ceux de son goût, de sa confession particulière, parfois de son pays d'origine, et il délaisse les autres. Parce qu'il n'y a plus au centre de l'enceinte religieuse une réalité divine s'imposant à l'hommage de tous, il n'y reste que des hommes dont les croyances peuvent être contestées, dont le caractère peut ne pas inspirer la sympathie. Un incurable principe de division est introduit jusque dans le lieu saint où s'affaiblit le sentiment de l'unité.

L'habitation réelle du Christ fait au contraire de chacune de nos églises un endroit où chaque catholique, quel qu'il soit, se sait entouré de frères, même s'il ne connaît personne, où il se sent chez lui, même à l'étranger. Cette terre eucharistique bénéficie du privilège de l'extraterritorialité. Enclave de notre commune patrie céleste dans nos domaines respectifs d'ici-bas, elle constitue un bien d'Église, elle appartient au patrimoine collectif de la catholicité. Tous les enfants du Père, tous les frères adoptifs de son Fils y sont accueillis familièrement. On ne leur demande pas sur le seuil en quel sol ils sont nés, sous quel drapeau ils s'enrôleraient un jour de mobilisation : ces précisions géographiques et politiques importent peu. Qu'ils soient des émigrants belges, italiens ou polonais, qu'ils arrivent de Berlin, de New-York ou de Tokio, ils peuvent assister à la messe qui sonne à n'importe quel clocher de France, et inversement cet habitué des pompes de Notre-Dame de Paris, perdu en pleine brousse équatoriale, se retrouvera encore en pays de connaissance dans le moindre oratoire d'un missionnaire. Si l'office se célèbre dans notre liturgie romaine, ce voyageur en comprendra par tout la langue qui, n'étant pas le patrimoine d'une nation, peut servir à toutes. Et s'il se mêle à la foule des communiants, il n'y sentira plus seulement la cordialité qui règne, en Semaine sociale, à un banquet d'étrangers, mais l'unité divine d'une assemblée de frères.

*
* *

Cette intense charité surnaturelle ne fausse pas cependant l'ordre naturel du monde : fondre religieusement les âmes en une, ce n'est pas confondre politiquement les nations.

A ces associés dans le Christ, il n'est pas demandé de se détacher de leur patrie, ni même d'affaiblir la vénération qu'ils lui portent. Mais pour être logiques avec leurs croyances et fidèles à leurs obligations réciproques, ils doivent se préserver de ce que leur culte pour elle aurait d'idolâtrique s'ils lui subordonnaient tout comme à la raison dernière du monde. Ils doivent corriger leur patriotisme de ce qu'il aurait d'exclusif s'ils ne se connaissaient plus de devoirs au delà de ceux qui les lient à leurs concitoyens.

La charité bien ordonnée que l'hostie nous prêche commence par nous-mêmes et par nos proches, les associés du groupement national dont nous faisons partie ; mais elle s'achève en offres de sympathie et de services au dehors de nos frontières, jusqu'à nos frères les plus lointains. Comme le dévouement que nous donnons à notre famille immédiate ne nous dispense pas de faire du bien à ces parents du second degré, ainsi la sollicitude que nous témoignerons à ceux-ci n'amoindrira pas l'affection plus vive que nous portons à ceux-là. Au contraire, nous trouverons une raison nouvelle de rendre plus vivant et plus saint notre pays dans l'espoir qu'il apportera une collaboration meilleure à l'entreprise commune à tous, le Royaume de Dieu, dont l'unanimité des peuples doit poursuivre dans une émulation loyale, l'extension indéfinie.

Abbé Thellier de Poncheville.

La puissance réparatrice de la prière [1]

1. — Ce que c'est que prier : Elévation et respiration de l'âme.
2. — La Prière du Christ; continuelle depuis l'Incarnation; inspirée et dominée par la pensée du sacrifice; toute la vie du Christ résumée dans l'offrande de son sacrifice pour nous, c'est-à-dire sa Prière. Cette Prière a commencé avec l'Incarnation sur la terre ; se prolonge à jamais, après l'Ascension, dans le Ciel, se reproduit visiblement sur l'autel, ou invisiblement dans le Tabernacle.
3. — Notre prière ; union avec l'Esprit qui prie en nous et qui nous vient du Christ; offrande personnelle, universelle, merveilleusement efficace.

I. — *Ce que c'est que prier*

Satisfaire et prier, voilà les deux moyens de réparer. Toute âme unie au Christ par la grâce est capable de mériter et d'aimer; et c'est dans la mesure où elle mérite et aime, qu'elle donne du prix à son expiation comme à sa prière. Elle s'offre pour payer à la justice éternelle un tribut de gloire et d'amour qui compense celui que le péché Lui a enlevé; et quand elle a ainsi acquitté les dettes des pécheurs, elle demande grâce pour eux, elle intercède pour leur salut. Plus on satisfait, mieux on prie. Jésus a surtout prié publiquement dans les deux circonstances qui ont marqué sa suprême immolation : la veille de sa mort, avant d'entrer dans sa Passion, et sur la Croix, au moment où il allait rendre le dernier soupir. Toute destinée, et même toute offrande du chrétien revêt le même caractère; elle est une consécration et une immolation avant d'être une prière. Quand j'offre mon travail à Dieu et que j'en fais une prière, il faut que l'accomplissement de ce travail soit avant tout une vertu, et donc qu'il soit déjà le résultat d'un effort de soumission et de détachement, c'est-à-dire d'une immolation partielle ou complète de moi-même, pour devenir un acte méritoire capable de toucher

1. Ces pages forment le dernier chapitre d'un livre qui paraît chez Desclée, et qui est la continuation, par le développement des *Moyens de réparer*, d'un ouvrage intitulé « *Vers une vie réparatrice* » (le tome Ier paru : *Fondement de la Réparation*).

le Cœur de Dieu[1]. Et même si je fais seulement consister ma prière dans la récitation d'une formule et l'énoncé d'une demande à Dieu, je ne dois pas oublier que ce qui fait l'efficacité de cette intercession, ce sont surtout les dispositions d'humilité, de ferveur, de confiance dans lesquelles j'offre à Dieu cette prière; ce qui est une autre façon de dire que c'est dans la mesure où l'on s'immole à Dieu qu'on est agréé et exaucé par Lui. Et donc, ce qui donne à la prière sa puissance d'intercession pour nous ou pour les autres, c'est le sacrifice qui l'inspire, et la fait jaillir, comme disait sainte Angèle de Foligno, « du fond même de nos entrailles », et « la jette sur son objet ». Voilà pourquoi nous envisageons l'efficacité réparatrice de la prière après la satisfaction.

Nous prenons la prière dans le sens d'une élévation ou d'une respiration de l'âme[2]. Le but de toute prière, c'est d'obtenir de Dieu quelque chose qu'on a l'humble et ardent désir de posséder pour soi, ou d'acquérir pour les autres. Mais en elle-même la prière est d'abord une élévation de l'âme. L'Eglise, « Maison de la prière », qui domine par l'élancement de ses voûtes et la hauteur de son clocher; l'encens, symbole de la prière, qui fait monter près de l'autel son nuage odorant; les mains, les yeux qui, d'eux-mêmes, dans l'élan de la prière, se tendent vers les hauteurs; les formules elles-mêmes de la prière qui nous emportent des sombres vallées d' « ici-bas » vers le Père qui est « là-haut, dans les cieux », tout nous fait comprendre que prier, c'est détacher sa pensée, ses désirs, son cœur des préoccupations matérielles ou des satisfactions égoïstes pour les porter, et, autant que possible, les reposer dans le Cœur de Dieu qui nous écoute, nous soutient, nous bénit[3]. Et donc, quand, au cours d'une occupation si matérielle et si absorbante qu'elle soit, parmi mes joies ou mes peines, je parviens à m'accrocher sou-

1. C'est dans ce sens qu'une fervente religieuse écrivait : « La prière est sœur de la souffrance, toutes deux s'unissent pour s'offrir à Dieu et sauver le monde. Jésus ne les a pas séparées dans sa vie cachée, dans sa Passion, sur la Croix. » (M. A. Hervé-Bazin : *Une Religieuse Réparatrice* (Perrin).

2. On entend d'ordinaire par ce mot prière, les différents actes énumérés par Saint Paul (*Phil.* IV, 6; *I Tim.* II, 1) : louange, reconnaissance, demande, intercession. Notre acception est beaucoup plus générale, plus étendue et plus pratique.

3. « On pense bien que cette façon de chercher Dieu dans les hauteurs ne veut pas nous rendre dupe! Dieu n'est pas dans un ciel physique. Le ciel, où est-ce?... La voûte bleue continue sous nos pas, et celui qui, aux antipodes, lève les yeux au ciel, regarde

dain, ne serait-ce que pour quelques instants, à la pensée que Dieu me voit, et que je vis pour Lui, et qu'Il règne dans ma vie, je fais, ou plutôt, disons mieux, je suis une prière, parce que mon âme s'élève ainsi vers Dieu. En faut-il même tant pous prier? Qu'à cela ne tienne ! Une âme qui va là où le devoir l'appelle, qui l'accomplit avec conscience et vertu, et qui tâche de ne pas écarter Dieu volontairement de sa vie par le péché, même si elle ne pense pas à Lui au cours de la journée, devient une vraie et incessante prière, parce qu'elle « tient son cœur au-dessus de sa besogne », et Dieu dans son cœur, et que dans toute vie « à la limite de nous, c'est Dieu »[1]. Celui qui « n'est pas contre » Dieu « est avec » Lui, et tout ce qui se fait avec Lui élève notre âme jusqu'à Lui.

Il y a pourtant encore quelque chose de mieux à dire pour comprendre la vraie nature de la prière. Nous ne sommes pas seulement faits pour nous arracher à la terre et la dominer; à quoi serviraient nos ailes, si la force qui doit nous diviniser nous manquait? Mais la prière ne nous emporte vers Dieu que pour nous y plonger, et nous ramener ensuite vers nos labeurs et nos épreuves, surabondamment riches de ses biens qui sont notre soutien, notre grandeur et notre joie. Les anciens Grecs se représentaient un de leurs héros, dont ils faisaient des dieux, reprenant courage et confiance chaque fois qu'il pouvait toucher seulement la terre qui l'avait nourri; l'âme humaine va sans cesse chercher le secret de sa vertu au sein du Dieu qui la nourrit de sa Sainteté et de sa propre vie, et c'est la prière qui lui assure cette nourriture. Pour traduire cette féconde intimité; ce perpétuel échange de l'âme en prière avec Dieu, la tradition la compare à une respiration; on ne peut mieux dire la facilité et l'importance de la prière. De tout ce qui est dans l'ordre, de tout ce qui n'offense pas la Loi de Dieu dans ses occupations, ses efforts, ses désirs, l'âme en état de grâce fait un moyen de mérite pour elle, de louange pour Dieu, d'intercession pour elle et pour les autres; tout cela, c'est le grain d'encens qui, jeté sur la braise de l'amour, « se

un autre point des espaces. Il s'agit d'un symbole. Les régions loin du sol signifient le détachement de la terre, l'élévation de la pensée, la recherche de l'invisible... » (Cf. Sertillanges : *La Prière*, p. 184.)

1. A qui voudrait un riche et vivant développement de cette pensée, s'offre le petit livre du P. Plus : *Comment toujours prier?* (Apostolat de la Prière, Toulouse).

répand en agréable odeur » et monte vers le Ciel. Mieux encore, puisque ce mérite et cet hommage de notre vie, ainsi changé en prière, font affluer en nous les dons et les secrets de la vie divine, cette élévation de notre âme, par chacune de ses bonnes actions ou chacun de ses bons désirs, deviendra comme le phénomène de la respiration matérielle une aspiration et une assimilation du désir. C'est ce qui faisait comprendre à sainte Mechtilde Notre Seigneur Lui-même : « Il n'est chose si petite et si vile, lui disait-Il, serait-ce un fil ou un fétu de paille, que tu puisses attirer à toi par la seule force de ta volonté; cependant, par ta seule volonté, par un seul de tes gémissements, tu Me possèdes »[1]. Aussi toute âme fervente devient, comme le disait une religieuse missionnaire, sœur Marie de Saint-Anselme, « une prière perpétuelle et universelle »; elle ne craint pas, en la réduisant à de simples formules, de n'être, selon le mot de saint Jean de la Croix, que « le marteau qui, en tombant sur l'enclume, fait résonner tous les échos d'alentour »; elle est par tous les moyens et sous tous les aspects de notre vie la constante et puissante intercession qui plaide pour les pécheurs[2]. Méditons tout ce que comporte pour chacun de nous d'enseignement et d'applications la vision de l'Apocalypse (VIII-3) qui nous découvre quelque chose de la puissance d'intercession de la prière. « Alors, nous dit saint Jean, vint un autre Ange qui se tint près de l'autel, un encensoir d'or à la main. On lui donna beaucoup de parfums pour qu'il fît une offrande avec les prières de tous les saints, sur l'autel d'or qui est devant le trône, et la fumée des parfums, faite des prières des saints, monta de la main de l'ange devant Dieu, puis l'ange prit l'encensoir, le remplit du feu de l'autel et le jeta sur la terre ». Voilà ce que font pour nous les élus de la Cité céleste. Mais l'Eglise ne donne pas seulement ce nom de

1. *Cf. Libre de la Grâce spéciale*, P. III, ch. 35.

2. On ne relira pas sans profit, à ce sujet, la pressante ironie avec laquelle le P. Faber souligne l'insuffisance de nos prières ordinaires et la façon dont nous en dénaturons le sens et en compromettons la portée : « Parleurs turbulents pour la plupart, nous nous arrêtons là... Chacun de nous a son psaume à citer, sa prophétie et sa doctrine. Les Corinthiens ne pourraient nous être comparés sous le rapport de la sagesse et de la multiplicité des dons qui nous ont été faits; nous sommes bien au-dessus d'eux, nous étonnerions saint Paul lui-même... Nous voilà tels que nous font nos discours; mais je voudrais bien savoir combien nous prions. Je voudrais connaître la proportion qui existe entre notre esprit d'intercession secrète, et notre esprit de critique ouverte... » (*Tout pour Jésus*, ch. IV, § IV.)

« saints » aux bienheureux qui possèdent Dieu en Le voyant et en jouissant de Lui; elle l'étend aussi à ses enfants qui Le possèdent sur la terre parmi les ombres de leur foi, les aspirations de leur confiance, les efforts de leur charité. Sanctifiés par la grâce du Christ, « enracinés » avec Lui en Dieu, ils baignent dans la vie divine à laquelle l'état de grâce les fait participer, ils puisent aux trésors de son Cœur, dont ils sont les enfants, en attendant d'en être pour jamais les élus, ils sont des intercesseurs agréés et les suppliants toujours écoutés de la Miséricorde infinie. Eux aussi ont des anges qui se tiennent près de l'autel de leur cœur : ce sont leurs anges gardiens; c'est surtout l'Ange Divin à qui le prêtre, après la consécration, confie les offrandes de tous les fidèles pour les porter devant l'autel de la Sainteté éternelle. Et ces anges parfument « en un encens de suave odeur » les prières qui montent de la terre et qui se sont purifiées au feu d'un amour sanctifiant. Et les mêmes anges, après avoir fait monter toutes ces prières vers Dieu comme l'hommage de leur réparation, les font descendre sur les âmes d'ici-bas comme le bienfait de leur intercession. Voilà l'œuvre de la prière réparatrice. Contemplons-en la réalisation par le Christ et par nous.

II. — *La prière du Christ*

Quand on parle de la prière de Jésus, on pense aussitôt à ce sublime chapitre dix-septième de saint Jean qui renferme tout à la fois la substance de la plus profonde doctrine et l'effusion de la plus suave charité : c'est le Maître qui enseigne et qui touche; c'est la Lumière qui se fait Amour, pour mieux révéler au monde dans ce suprême témoignage la commune source qui lui a donné l'une et l'autre. Et, parce que Jésus, dans cette solennelle circonstance qui a couronné le don du Cénacle et préparé l'agonie de Gethsémani, a adressé cette prière à son Père comme une action de grâces après l'institution de la sainte Eucharistie; parce qu'Il s'y est affirmé le seul Lien vivant entre Dieu et Lui, et qu'Il y a fait officiellement et vraiment office de Médiateur entre son Père et ses disciples présents ou futurs, on l'a appelée sa « prière sacerdotale ». Et, de fait, le prêtre, suivant la doctrine de saint Paul, dans l'*Epître aux Hébreux* (V-1), est un médiateur choisi entre les hommes, et consacré à Dieu pour offrir à Dieu les hommages des créatures et leur communiquer les dons de Dieu.

Mais, à regarder dans son ensemble, la personne et la mission de Jésus, on ne tarde pas à voir sinon toujours éclater, du moins transparaître et s'affirmer en quelque manière son rôle de Médiateur, et donc de Prêtre. Médiateur et Prêtre, Il l'est dès l'instant où le Psalmiste (Ps. XXXIX-7) nous L'a représenté S'offrant à la Justice infinie pour l'expiation de nos fautes ; et cet instant, se confondant pour Dieu avec Sa pensée éternelle, marquait pour nous l'accomplissement de l'Incarnation. Caché dans le Temple saint du corps virginal de Marie, ou reposant dans ses bras; à l'atelier de Nazareth ou sur les chemins de la Palestine, comme sur la route du Calvaire et au dernier soupir de la Croix, partout et toujours, dans la joie comme dans la peine, par le travail comme par la souffrance, Jésus a été notre Médiateur et Sauveur. Il a tout voulu, tout consacré, tout sacrifié, dans la plus parfaite soumission de tout Son être aux desseins éternels de Son Père, pour mériter, par cette offrande de toute Sa vie, l'infinie richesse de pardon et de sainteté qui a sauvé nos âmes. D'un regard de sa Science infinie, le Christ, dès le premier moment de son Incarnation, a embrassé la multitude des péchés de tous les siècles; d'un élan spontané de son âme sainte, Il a accueilli toutes les souffrances que sa Sagesse infinie proposait à sa Volonté libre; d'un seul et unique geste de son Humanité unie au Verbe de Dieu, Il a voulu et offert son sacrifice rédempteur, tel que toute sa vie devait le réaliser, et Il s'est, par là, constitué Médiateur entre le Ciel et la terre, c'est-à dire Prêtre Eternel[1].

Et toute sa vie a été l'exécution de ce dessein, l'exercice de cette mission. Elle se déploiera sous tous ses aspects avec une surabondance d'expiation qui nous viendra de sa rayonnante Vertu et de son dévorant Amour; il lui faudra, pour donner sa mesure, qui était de les dépasser toutes, ce qu'il y a de plus humiliant dans nos abjections, de plus dur dans nos labeurs, de plus austère dans nos privations, et de plus torturant dans nos souffrances; et tout cela sera commandé et pénétré par la pensée du pensée du sacrifice de la Croix; mais en tout il n'y aura de l'amour à la Cène et marquée au Calvaire par l'effusion du sang, une même Messe de trente-trois ans, dont le Cœur de Jésus, plus encore que sa Croix, fut l'autel; dont

1. Cf. le mot de saint Paul : « C'est en vertu de cette volonté que nous sommes sanctifiés par l'oblation que Jésus a faite une fois pour toutes de son propre Corps. » (Héb. X, 10.)

Lui-même fut l'Hostie dans son Humanité et le Ministre dans sa Personne de Verbe incarné.

Une Messe de trente-trois ans ! qu'ai-je écrit? Tout autre est le mystère. Jésus est prêtre pour l'éternité; Il n'est prêtre que pour offrir son sacrifice et nous en appliquer les fruits; Il est donc le Prêtre d'une Messe éternelle. Facilement routiniers dans nos formules comme dans nos pratiques, nous ne pensons qu'à assister à la Messe, quand on la « dit »[1], et puis, la demi-heure passée. Dieu sait comment ! on s'en retourne à ses occupations. Pourtant, la Messe se prolonge d'une façon ininterrompue, sur la terre, où il y a en moyenne quatre Elévations par seconde, et surtout dans le Ciel, où les élus adorent la perpétuelle élévation de la Sainte Humanité du Christ devant la face de Dieu. Jésus n'y est entré, le jour de son Ascension, que pour s'y offrir sans cesse à la justice de son Père avec ses plaies, glorieuses cicatrices que Lui a laissées la souffrance rédemptrice; avec son Amour, Roi suprême de sa conquête ; avec ses élus, vivant trophée de sa victoire. Et dans cet hommage, il y a sans doute, comme dans celui de son passage sur la terre, la louange de l'adoration et de l'action de grâces; mais il y a surtout pour nous la rançon du salut et la toute-puissance de l'intercession. Toute la vie terrestre de Jésus aboutissait et se réduisait à une prière que le sacrifice rendait efficace; et c'est le même secret que nous livre la vie glorieuse du Christ dans le Ciel; la même offrande suppliante qui s'est exhalée de l'humanité mourante de Jésus, jaillit dans l'éternité, de son Humanité glorieuse.

Hâtons-nous d'ailleurs d'en demander à la terre le fidèle écho : car il y a ici-bas pour nos détresses de pauvres pécheurs, comme pour tous les appels de nos cœurs aimants, des lieux et des moments où le Ciel s'entr'ouvre à la voix d'un homme pour faire descendre parmi nous ce qui en fait la Félicité et la Gloire; il y a une parole, plus créatrice que celle qui a tiré le monde du néant, et qui, tombant de lèvres humaines sur un banal morceau de pain, le change aussitôt en un trône de Gloire et en un reposoir d'Amour pour le divin Sauveur qui y réside aussi réellement qu'au Calvaire et au Ciel; il y a une Présence et une action de Dieu parmi nous qui, reproduisant pour nous la mission terrestre et céleste du Christ,

1. Déplorable expression : on « fait », ou mieux encore on « célèbre » une Messe; mais la « dire » !

nous représente d'une façon sensible, par le ministère de ses prêtres, et plus particulièrement efficace, par le sacrifice eucharistique et les Sacrements, l'application à nos âmes des fruits de sainteté et d'expiation que Jésus nous a mérités sur la terre. Comprend-on maintenant tout ce qu'il y a, pour Dieu, de louange et de gloire, pour nous de satisfaction et de supplications dans ce Jésus de la Sainte Hostie, surtout quand le prêtre L'offre au nom de tous; ou mieux, quand Il S'offre, avec nous tous qui formons avec Lui le « Christ intégral » dont parle saint Augustin? Le Prophète a eu la révélation du torrent d'iniquités qui, charriant toutes les fanges de l'humanité coupable, déversait dans l'âme du Christ, en roulant sur les deux versants du passé et de l'avenir, les nombreux et horribles crimes dont Il devait porter le poids pour en expier la malice, et c'est sous l'aspect d'une « mer immense » que cette expiation lui est apparue[1]. Que n'a-t-il pu voir et nous dépeindre ces flots de supplication pressante qui, non pas par des assauts intermittents, comme nous pouvons le faire dans nos élans passagers, mais par cette force qui, sans cesse, se renouvelle pour les emporter vers le trône de Dieu, et que nous pouvons nous approprier en la rendant irrésistible pour son Cœur? Il existe en Italie un tableau bien expressif, qui représente le jugement universel, au moment où il va être rendu. Le divin Juge, précédé de la Croix, est apparu sur les nuées dans l'attitude solennelle et redoutable que nous dépeint l'Evangile. Pourtant, son regard est apaisé et se fixe sur un point déterminé de la terre. Les anges attendent son ordre pour détruire le monde; l'ordre ne vient pas. C'est que, dans le lointain d'une obscure vallée, s'est dressé un autel. Quelques chrétiens, les derniers qui ont persévéré dans leur foi, sont agenouillés : le saint Sacrifice est commencé, et c'est le moment où la sainte Hostie est élevée après la Consécration.

Comme le Christ du Calvaire, du Ciel et de l'autel, nous apparaît dès lors dans sa lumineuse mission rédemptrice ! Je regarde sa vie terrestre, et ce qui la résume le mieux, c'est ce que saint Paul nous en dit dans l'*Epître aux Hébreux* (V-7) : « Avec de grands cris et des larmes, Il a, durant sa vie ici-bas, offert des prières et des supplications... » Je me tourne maintenant vers l'Apôtre bien-aimé, pour recueillir le dernier mot de toutes les révé-

1. Cf. *Lam.* de Jérémie, 2, 13.

lations relatives à la vie glorieuse de Jésus, et compléter saint Paul : ce que l'un et l'autre m'apprend, c'est que le Christ a pénétré les Cieux comme Pontife suprême ; qu'Il y possède le Sacerdoce qui n'a point de fin; qu'Il est toujours vivant pour intercéder en notre faveur[1]. Nous sommes donc sans cesse présents au Cœur d'un Pontife qui met sa sainteté, sa puissance, son amour infinis au service de sa miséricorde pour expier nos fautes, nous combler de ses biens, nous attirer à Lui; et ce qu'Il ne cesse de mettre en œuvre à cet effet, ce sont ses mérites, ses satisfactions, son sacrifice, et la forme que prend cette perpétuelle offrande d'un prix infini, c'est la prière.

Mais, pour me représenter cette prière du Christ, n'aurai-je donc que le cadre poignant de mes souvenirs évangéliques, et l'austère vision faite de foi et d'espérance que les Livres Saints me découvrent? L'Eucharistie vient secourir la faiblesse de ma foi, l'Evangile, avec son Christ souffrant, est bien loin dans le temps; le Ciel, avec son Christ glorieux, est bien loin aussi de ce que mon cœur et mes sens peuvent atteindre; mais j'ai le Tabernacle où mon Tendre Sauveur vient et reste près de moi; j'ai l'autel avec son ministre qui Lui permettent de refaire et de redire sous mes yeux pour la Gloire de son Père ce dont toute la Palestine fut le témoin; j'ai la Table sainte où la divine Amitié vient rompre et partager avec moi le Pain de la Vie éternelle. Et tout cela, c'est l'Océan des supplications de notre Christ qui vient déferler dans mon âme, pour la purifier à son contact, pour l'emporter dans ses vastes et puissants reflux, et pour la plonger finalement dans le sein de la miséricorde qui lui pardonnera, qui la sauvera, qui la béatifiera ! O Prière de mon Christ, éternelle et incessante expression de Son Amour pour moi, gage consolant et sûr de mon salut, viens purifier et embaumer mon âme; viens lui donner des ailes pour monter avec Toi vers l'Amour éternel; viens parfois, comme un écho des harmonies et des louanges célestes, vibrer sur mes lèvres froides et impuissantes; viens dans un même don infini, oh ! viens reposer en moi la sainte Victime du Calvaire, le céleste Orante de la Patrie, le divin Jésus de mon Hostie, pour que j'apprenne à prier avec Lui, comme Lui et par Lui !

1. Cf. saint Paul : *Hébr.* passim ; et *Apoc.* de saint Jean, V, 6.

III. — *Notre prière*

Pour la prière comme pour tout le reste, et plus encore que pour le reste, puisque la prière couronne et résume tout dans l'ordre surnaturel, le Christ s'est fait notre Modèle en devenant notre Sauveur, et ce qu'Il a surtout appris à ses Apôtres, et à nous tous, c'est le moyen et la manière de prier. Sa prière à Lui touchait infailliblement le Cœur de Dieu : saint Jean nous montre, entre autres merveilles[1], une voix du Ciel, que la foule prend pour un coup de tonnerre, répondant à une prière de Jésus, et manifestant la complaisance que le Ciel prend à l'écouter. Il peut en être de même pour nous, pourvu que notre prière rejoigne celle du Christ, en l'imitant. A vrai dire, « il n'y a qu'une prière dans l'Eglise. Fondue en celle de Jésus-Christ, notre humble prière donne son impulsion à la masse. Loin de se perdre dans l'immensité, elle se répercute à l'infini, pour jeter sur le rivage ferme du bonheur éternel quelqu'une de ces âmes, qui, sans la frêle planche de salut que nous sommes, se fut perdue à jamais »[2]. Jésus nous a mérité comme Homme-Dieu, et « envoyé » comme Dieu, l'Esprit Saint qui nous fait participer par l'état de grâce à la nature divine. C'est cet Esprit qui « prie en nous », comme dit saint Paul, par des « gémissements inénarrables ». Et Il prie en nous, ajoute saint Thomas[3], « en ce sens qu'Il nous fait prier ». Dès lors, notre prière sera vraiment réparatrice si, pour reprendre un mot de Bossuet[4] nous nous « excitons nous-mêmes à faire de pieux efforts pour enfanter l'esprit de salut et d'adoption », en union avec cet Esprit; car, « dans l'union spirituelle, il faut un don et un consentement mutuels des esprits. Jésus dans l'âme ; l'âme en Jésus, tous deux font la prière qui est le fruit principal de l'alliance du Saint Esprit avec nos âmes, de sorte que nos prières sont comme les enfants de ce mariage spirituel »[5]. Si nous comprenions bien cet « achèvement » de la prière du Christ, comme de ses souffrances, par la sup-

1. Cf. *Ev.* X, 27.
2. Cf. Mgr Paulot : *La discipline de la prière;* dans la *Vie spirituelle*, juillet 1926, p. 341.
3. Cf. *Etats d'oraison*, 1. III.
4. IIa-IIae, q. 83, a. 10, ad. 3.
5. Cf. M. Olier : *Catéchisme chrétien pour la vie intérieure*, cité par Mgr Paulot, dans l'article signalé plus haut.

plication de nos âmes, ne trouverions-nous pas suavement profondes et appropriées à chacun de nous, les pressantes exhortations que sainte Catherine de Sienne a recueillies des lèvres de Jésus, et qu'elle nous a transmises dans son *Dialogue* : « Je t'en supplie, offre-Moi tes doux, tes tendres, tes bien-aimés désirs ! » Et alors, comme notre prière serait un état habituel, plutôt que des actes passagers; comme elle pénétrerait facilement, et presque à notre insu, chacun de nos efforts, chacune de nos pensées, chacun de nos désirs; comme elle deviendrait l'incessante palpitation de notre âme soulevée vers l'infini de Dieu par tout le divin que la grâce met en nous, et, pour reprendre le mot du début, la vraie « respiration » surnaturelle de notre âme ! Malebranche définissait l'attention : « Une prière naturelle que l'âme fait à la vérité ». Est-ce que tout soin apporté dans le travail, toute persévérance dans l'effort, toute préoccupation ou intention de dévouement, de sacrifice, de vertu ne seraient pas « la prière surnaturelle » que le Christ ferait par nous à Son Père?

Car voici ce qui va exalter et consacrer notre âme dans la prière. Cette prière, ce sera pour chacun de nous une offrande personnelle et universelle au Christ, pour devenir l'offrande du Christ à Dieu. Pour réparer en priant, il faut tout rapporter, tout consacrer, dans son propre domaine, comme dans celui de toutes les créatures, à la Gloire et à la Sainteté de notre grand Médiateur, de notre unique Sauveur; puis, cette offrande ainsi revêtue de Ses mérites infinis, la présenter à Dieu[1].

Tout appartient au Christ par droit de création (Il est le Maître comme Dieu); par droit d'héritage (Il est fils de Dieu égal à Son Père); par droit de conquête (Il a mérité le salut du monde). Pensons-nous toujours à enrichir notre prière de tout ce qui peut servir à Sa Gloire ? Notre Seigneur se plaignait un jour à sainte Thérèse des grâces qu'Il prodiguait au monde en pure perte; Il les comparait à d'innombrables petites miettes d'un pain sacré que personne ne réunissait pour en faire des hosties. Combien

1. C'est ce qui fait la beauté et le fruit de cette prière d'ailleurs indulgenciée que l'Eglise recommande tant : « Trinité Sainte, nous Vous offrons le Cœur eucharistique de Jésus, en union avec le Cœur Immaculé de Marie et avec tous les cœurs qui Vous aiment sur la terre, au Ciel et dans le Purgatoire, pour réparer le mal que nous avons fait, pour suppléer au bien que nous n'avons pas fait, pour purifier le bien que nous avons mal fait, pour Vous aimer et Vous faire aimer de plus en plus ! »

nous entrerions dans l'esprit de prière, en prenant souvent le soin d'offrir à Jésus pour Le consoler, ou Le glorifier, tout ce qu'il y a de beauté et de grandeur dans le monde qu'Il a créé; la force de tous les martyrs illustres ou cachés, la pureté de toutes les Vierges, la science de tous les docteurs, la tendresse de tous ses amis, les privilèges, les grâces, les mérites de tous les saints et en particulier de saint Joseph et de la Très Sainte Vierge; chacun de ses mérites, chacune de ses souffrances à Lui ; le premier battement de son Cœur, qui a fait jaillir pour le monde et à jamais une source inépuisable de sainteté et de bonheur; son dernier soupir où il a dû, dans un mérite suprême, accumuler toute la vertu expiatrice dont Il était capable ! Quand l'avocat plaide devant le juge pour un coupable, quand l'enfant veut obtenir du cœur de son père un pardon ou une faveur, est-ce qu'ils ne mettent pas tout en œuvre pour le toucher, le flatter, le gagner? Être la voix qui Lui chante l'hymne de toute la création; être le cœur où viennent retentir tous les amours qui vibrent pour Lui; être la force vivante qui rassemble et emporte vers Lui tous les élans de volonté et tous les actes de vertus, n'est-ce pas, en consommant l'union de notre âme avec le Christ, la vouer à la plus belle et à la plus sainte des prières?

Et quand nous aurons ainsi exalté notre Christ Sauveur, en Lui offrant nos âmes, l'humanité, le monde, il ne nous restera plus, pour couronner l'effort et achever l'élan de notre prière, qu'à présenter à la Trinité Sainte notre Christ Lui-même avec toute cette immensité de mérites et de gloire perdue en Lui. Tout à l'heure, nous disions à Jésus : « Seigneur, je Vous offre pour Vous consoler et Vous glorifier, tout ce qui s'est fait ou se fera de bien par Vous et pour Vous ! » Nous achevons maintenant notre ascension et nous ajoutons : « Trinité Sainte, je Vous offre en Jésus et par Jésus, tout ce qui a pu ou pourra Vous glorifier, en réparation du mal qui s'est fait ou se fera ». Il est raconté dans la vie de sainte Gertrude qu'un jour d'Ascension, lorsqu'elle reçut la Sainte Hostie des mains du prêtre, elle entendit Jésus lui dire : « Me voici; je viens, non pour te dire adieu, mais pour t'emmener avec Moi au Ciel, et te présenter à mon Père »[1]. Est-ce que ce n'est pas ce qui se passerait en nous, à chacun des élans de notre prière, si nous gardions cette union

1. Cf. *Le Héraut de l'Amour divin*, L. IV, ch. XXXVI.

au Christ, cette union à Dieu dans le Christ; puisque notre vie serait alors vraiment, comme dit saint Paul, « cachée avec le Christ en Dieu »?

Et quelle consolante efficacité nous serions sûrs de pouvoir, dès lors, attribuer à notre prière ! Au lieu d'être la mesquine démarche, ou parfois même le vil marchandage d'un cœur désintéressé ; plutôt que de se réduire à n'être bien souvent qu'une secrète recherche d'avantages temporels ou de faveurs spirituelles, quelle ampleur féconde, quelle beauté rayonnante, quelle force sublime prendrait l'élan de notre prière ainsi faite ! Sans doute, comme le disait déjà Tertullien, ce n'est pas elle « qui attire un ange de rosée au milieu des flammes, ni ne ferme la gueule des fauves, ni ne porte le déjeuner des travailleurs à ceux qui ont faim, ni n'empêche de sentir la douleur »[1] ; mais elle fait comprendre et supporter tous les maux de la terre; et, ce qui est mieux encore, elle ouvre sur le monde les écluses de la grâce, car elle emprunte, pour son salut, la toute-puissance rédemptrice de Jésus.

Pour vous en convaincre, voyez-la à l'œuvre parmi les âmes. Dieu ne montre pas souvent son action qu'Il veut cachée, et même mystérieuse; mais parfois, pour elle, comme pour la Toute-Puissance du Christ, une « vertu sort » d'elle et en fait éclater les effets. « On ne saura jamais, disait le saint Curé d'Ars, tout ce que l'on peut obtenir pour les pauvres pécheurs, par la prière ! » L'histoire de certaines âmes nous en dit pourtant quelque chose, et avec une impressionnante éloquence.

Voici le peuple hébreu qui, délivré par Dieu des servitudes de l'Egypte, marche vers la terre promise. Hélas ! à la faveur des épreuves qui l'ont découragé, l'idolâtrie a repris sur lui son empire. Dieu s'adresse à Moïse et éclate en menaces contre ces adorateurs du veau d'or. Mais Moïse prie; et, devant cette âme qui intercède pour son peuple coupable, Dieu engage avec elle un tragique dialogue. « Laisse-Moi, que je les consume ! » Une prière arrête le bras vengeur de Dieu; une autre va le désarmer complètement. « Seigneur, ce peuple est vôtre; Vous fûtes si bon pour lui ! » Et Dieu le laisse continuer sa marche sans le punir, mais Il ne se manifestera plus. La prière de Moïse s'élève encore vers Dieu : Il faut au prophète, pour

1. Cf. *De Oratione*, N° 28.

son peuple, outre le pardon, l'ancienne intimité de son Dieu, et cède une fois de plus[1].

Jacob, au cours d'un voyage à Sichem, a lutté toute une nuit avec l'ange qui représente Dieu à ses yeux. Il lui faut une bénédiction spéciale de Dieu, et le dialogue s'engage entre la voix terrestre de la prière et la voix céleste de la bénédiction divine. « Laisse-Moi partir », s'écrie l'ange. « Non, répond Jacob, je ne cesserai de prier tant que vous ne m'ayez béni ! » C'était l'épreuve de la prière; en voici la récompense : « Ton nom ne sera plus Jacob, mais Israël (c'est-à-dire « fort contre Dieu »), et Dieu le bénit. Il semble, en effet, que Dieu demande à la terre des hommes « pour Lui tenir tête » comme Il l'a dit Lui-même[2], et donner ainsi libre cours aux effusions de son pardon.

Dans l'épisode du 4e livre des *Rois* (Ch. IV), qui nous montre le prophète Elisée rendant à une veuve de Sarepta son fils unique mort, la Tradition a souvent vu le symbole de la toute-puissance de la prière pour le relèvement spirituel des âmes. Que n'ont fait pour sauver notre nation de l'erreur, à ses origines, les prières d'une Clotilde ou d'une Geneviève? N'est-ce pas sainte Chrétienne, une jeune esclave, qui, par son intercession, obtient la grâce du salut pour les Ibériens? Les apôtres avaient choisi sept diacres pour les aider dans l'organisation de l'Eglise naissante, mais ce qu'ils s'attribuaient à eux, comme tâche principale, c'était d'abord la prière, puis la prédication (*Actes* : VI-4). Bossuet disait de Marie-Thérèse d'Autriche que « c'était de son oratoire que partaient les traits qui écrasaient les ennemis de la patrie ». Nos vrais ennemis s'attaquent aux âmes; et, qu'il s'agisse du démon, comme Notre Seigneur le rappelle dans l'Evangile (*Marc*, IX-28), ou des influences séductrices du monde, c'est la prière qui protège ou qui relève les enfants de l'Eglise. Une fille de Louis XV, Louise de France, entre au Carmel de Saint-Denys, pour implorer le retour de son père qui se convertit. Une autre princesse, Mlle de Bouilly, se voue elle aussi à la prière dans les plus dures austérités du Carmel de Château-Thierry pour la conversion qu'elle obtient de Turenne, son neveu. Bossuet, qui prêchait à sa vêture, formulait le vœu que « ce grand et invincible

1. Une scène analogue dans *Exode*, ch. XVII et XXII, et dans la vie de sainte Marguerite-Marie (Hello : *Physionomie des Saints*, p. 402).

2. Cf. *Ezéchiel*, XXII, 30

courage se laissât vaincre une fois ». La victoire que n'avait pu gagner l'épée de connétable offerte par Louis XIV, une prière de huit années la remporta.

Les saints nous ont tous donné l'exemple de cette efficace pratique. A l'Eglise Sainte-Geneviève de Paris, une peinture représentant la Sainte priant la nuit sur une haute terrasse, et veillant sur la cité endormie. Saint Martin, devenu évêque de Tours, passait les nuits en prière à la porte des prisons, pour obtenir la conversion des captifs que, le lendemain, on devait conduire à la mort; et on sait quelles croisades de prières saint Philippe de Néri organisait avec les petits enfants qu'il appelait « ses aides de camp », dans les localités où il devait prêcher.

Nos missionnaires, ces ardents pionniers de la conquête chrétienne à travers le monde, voient avant tout dans la prière le grand moyen de réparation et de salut pour les païens. Le cardinal Lavigerie, à peine arrivé à Alger et à Carthage, réclamait des Carmélites à la prieure de Bayonne, en lui écrivant : « Ce qui manque ici, c'est la prière ! »

C'était dans le même but que l'évêque de Pékin, Mgr Favier, faisait venir des Cisterciens Trappistes en Chine en leur recommandant « de s'abstenir de tout ministère extérieur pour se vouer uniquement à la prière et à la pénitence, afin que le ministère des Missionnaires fût plus fécond ».

Pour peu, d'ailleurs, que l'on pense aux dispositions que suppose ou que favorise la prière dans une âme, on s'explique son efficacité rédemptrice. Ce qui éloigne de Dieu, c'est l'orgueil, et le mépris de sa Loi; ce qui prive de la grâce ou en paralyse l'action, c'est l'infidélité et l'égoïsme. Or, ce sont justement toutes ces fautes, ou ces dangers de fautes, que l'habitude de la prière écarte. Prier, c'est sortir de soi et penser aux autres : voilà la victoire sur l'égoïsme[1]. Prier, c'est affirmer sa dépendance vis-à-vis de Dieu : voilà la victoire sur l'orgueil. Prier, c'est élever et tendre toute son âme vers le Dieu qu'on veut faire aimer : et voilà la victoire contre tout ce qui nous attire ou nous retient loin de Dieu.

Lord Byron reçut un jour, à Pise, par un inconnu, la prière que sa jeune femme, avant de mourir, avait faite à Dieu pour la conversion du poète. Plus tard, celui-ci

1. C'est dans ce sens que Charles Péguy écrivait, dans ses notes intimes : « Il faut prier jusqu'à se déraciner »

écrivait : « Je n'échangerais pas la prière de cet ange défunt pour toutes les gloires réunies d'Homère, de César, de Napoléon, si je pouvais les recevoir toutes »[1].

Qu'il fait donc bon d'être ces « Anges de prière » pour le salut de ses frères ! Que la prière vibre donc au fond de nos cœurs; qu'elle élève vers le Dieu de toute sainteté la louange de la vertu, du travail, de l'effort dans le mérite; qu'elle emporte vers le Dieu de Miséricorde tous nos désirs, toutes nos souffrances, toutes nos supplications, quelle que soit leur indignité; et que, dans son élan d'amour, elle s'en aille, avant de s'envoler au Ciel, recueillir à travers le monde tout ce qui se perd hélas ! de labeurs sans mérite, de plaintes sans résignation, de sacrifices sans amour, et que sur tous ces points morts et dans tous ces mornes déserts, il passe du moins, sur les ailes d'une de nos prières, un reflet de la divine Lumière et un écho de Ses Appels !

...Ma fille, va prier !
Va prier pour ton père ! Afin que je sois digne
De voir passer en rêve un ange au vol de cygne,
Pour que mon âme brûle avec les encensoirs.
Efface mes péchés sous ton souffle candide,
Afin que mon cœur soit innocent et splendide,
Comme un pavé d'autel qu'on lave tous les soirs ![2]

Chanoine Paul Thône,
Supérieur du Collège de Marcq-en-Barœul.

1. Cf. Mgr Bauuard : *Le doute et ses victimes*, p. 337.
2. Victor Hugo : *Les Feuilles d'Automne* : La Prière pour tous

Le témoignage de Josèphe slave sur Jésus

En 1906, M. A. Berendts publiait, sous le titre : *Die Zeugnisse vom Christentum im slavischen De Bello iudaico des Josephus*[1], une série de fragments extraits d'une vieille traduction slavonne de Josèphe. Ces fragments, au nombre de huit, se rapportaient à saint Jean-Baptiste (n. 1-3), à Notre-Seigneur Jésus-Christ (n. 4, 6-8) et aux Apôtres (n. 5). La découverte était d'importance. On connaissait bien, et l'on discutait depuis longtemps, dans le monde savant, quelques passages des *Antiquités judaïques* où il était question des mêmes personnages. Mais l'accord était loin d'être établi sur l'origine et la valeur du témoignage de l'historien juif[2]. N'était-ce pas une bonne fortune de pouvoir désormais contrôler les textes des *Antiquités* par ceux d'une très ancienne version de la *Guerre juive* ? et l'authenticité des uns ne serait-elle pas une garantie de l'authenticité des autres?

Toutefois, il semble bien que la publication de M. Berendts n'ait pas grandement troublé la sérénité des érudits[3]. Un petit nombre d'entre eux seulement y avaient prêté attention, jusqu'à ce que, en septembre 1925, une communication de R. Eisler au 55e Congrès des philologues et des professeurs allemands à Erlangen soit venue brusquement ranimer un intérêt languissant. Exposées aussitôt par C.-F. Lehmann-Hauft[4] et par F. Kampers[5], les conclusions de R. Eisler ont été depuis examinées et discutées avec flamme. Un article de M.-S. Reinach les a fait

1. A. Berendts. *Die Zeugnisse vom Christenum im slavischen De Bello iudaico des Josephus*, 8° de 79 pp.; Texte und Untersuchungen, t. xxix, 4; Leipzig, 1906.

2. Cf. P. Batiffol, *Orpheus et l'Evangile*, Paris, 1910, p. 16-22.

3. C. F. Lehmann-Haupt, *Josephos Zeugnis über Jesus, in neuer Beluchtung dargestellt:* dans la *Frankfurter Zeitung*, n. 928, 932, 938 des 13, 15 et 17 décembre 1925.

4. Il est à remarquer pourtant que le plus averti des savants allemands sur le peuple juif à l'époque néotestamentaire, E. Schürer, dans une recension de l'ouvrage de Berendts, publiée par la *Theologische Literaturzeitung* du 28 avril 1906 s'est nettement prononcée contre l'authenticité des fragments slavons. Son témoignage garde toute sa valeur.

5. F. Kampers, *Eisler R. Josephus über Jesus*, dans l'*Historisches Jahrbuch der Görres. Gesellschaft*, t. xlv, 1925, p. 558-565.

connaître au public français dans un article de la *Revue Archéologique*[1]. Il n'est pas inutile de revenir ici sur la question, et sans prétendre en fournir une solution définitive, d'exposer au moins des solutions probables sur le nouveau témoignage de Josèphe sur Jésus.

Voici d'abord la traduction des principaux passages fournis par le texte slavon :

« Alors apparut un homme, si tant est qu'on puisse le nommer un homme, car sa nature et son apparence étaient humaines, mais son apparition était plus qu'humaine. *Ses œuvres étaient divines, et il accomplissait des miracles étonnants et puissants. Aussi ne m'est-il pas possible de le nommer un homme.* D'autre part, en regardant tout son être, je ne l'appellerai pas non plus un ange. Et tout ce qu'il faisait par quelque force invisible, il le faisait en parlant et en commandant. Les uns disaient de lui que le premier législateur était ressuscité des morts et opérait beaucoup de guérisons et de prodiges. Mais les autres pensaient qu'il était envoyé de Dieu. Mais il s'opposait en beaucoup de choses à la loi et ne gardait pas le sabbat d'après l'usage paternel. Cependant il n'accomplit rien de honteux ni de criminel, mais il n'agissait que par la parole. Et beaucoup du peuple le suivirent et l'appelèrent leur maître. Bien des esprits furent hésitants, en pensant que par lui les tribus juives seraient délivrées des mains des Romains. C'était pour lui une habitude de s'arrêter devant la ville, sur le Mont des Oliviers : c'est là qu'il opérait les guérisons des gens. Et auprès de lui se rassemblèrent 150 esclaves et une foule de gens du peuple. Et lorsqu'ils virent sa puissance et qu'il faisait tout ce qu'il voulait par sa parole, ils lui demandèrent d'entrer dans la ville, d'abattre les soldats romains et Pilate et de régner sur eux. *Mais il le refusa.* Et alors, lorsque cela fut connu des chefs juifs, ils se rassemblèrent avec le grand prêtre et ils dirent : Nous sommes impuissants et trop faibles pour résister aux Romains. Mais comme l'arc est aussi tendu, nous voulons aller et communiquer à Pilate ce que nous avons appris, et nous ne se-

1. S. Reinach, *Le témoignage de Josèphe sur Jésus, d'après R. Eisler*, dans la *Revue Archéologique*, v^e^ série, t. xxiii, avril-juin 1926, p. 322-328. Le même auteur avait précédemment donné un résumé des idées de R. Eisler dans la *Revue critique*, 1925, t. ii, p. 434-436. On lira également l'étude du R. P. H. Dieckmann, *Die Zeugnisse über Christus in den altslavischen Ubersetzung des Flavius Josephus*, dans la *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 1926, p. 463-475.

rons pas inquiétés, tandis que s'il l'apprend d'un autre, nous serons dépouillés de notre fortune, mis à mort, et les enfants seront dispersés. Et ils allèrent et ils informèrent Pilate. Celui-ci envoya (des soldats) et fit tuer beaucoup du peuple, et il fit amener ce thaumarturge. Et après l'avoir entendu, *il vit qu'il était un homme de bien et non un criminel, ni un révolté, ni un conspirateur, et il le laissa libre. Car il avait guéri sa femme mourante. Et il alla à sa place habituelle et il fit ses œuvres accoutumées. Et de nouveau une multitude plus nombreuse se rassembla autour de lui, car il se manifestait par ses actions plus que tous. Les scribes furent empoisonnés de jalousie et ils donnèrent* 30 *talents à Pilate pour le tuer. Et celui-ci, après avoir pris l'argent, l'abandonna à leur volonté, afin qu'ils accomplissent leur désir.* Et ils le prirent et le crucifièrent conformément à l'usage ancestral[1]. »

Le morceau qui précède figure au livre II de la Guerre juive, dans le passage consacré à l'administration de Pilate. Au livre V, le texte slave de la description du temple contient encore une importante addition relative à Jésus, il s'agit des stèles qui interdisaient aux profanes l'entrée du sanctuaire :

« Au-dessus de ces stèles avec inscriptions, était suspendu un quatrième tableau avec une inscription portant en caractères hébraïques : Jésus n'a pas régné comme roi ; il a été crucifié par les Juifs parce qu'il annonçait la destruction de la ville et la démolition du temple[2]. »

Le dernier fragment relatif à Jésus figure vers la fin de la description du temple, lorsqu'il est question du voile du sanctuaire :

« Le voile était tout entier avant cette génération, parce que le peuple était pieux, mais aujourd'hui il est lamentable à voir. Car il fut déchiré tout à coup d'en haut jusqu'au sol lorsqu'ils livrèrent injustement à la mort le bienfaiteur, l'homme, celui qui par ses actions n'était pas un homme. Et l'on peut raconter beaucoup d'autres signes effrayants qui arrivèrent alors. On dit qu'après qu'il fut mort, on ne le trouva pas dans le tombeau où on l'avait

1. Fragm. 4; A. Berendts, *op. cit.*, p. 8-10. — On a imprimé en italiques les passages interpolés dans la pensée de R. Eisler.
2. Fragm. 6; A. Berendts, *op. cit.*, p. 11.

placé. Les uns racontent qu'il est ressuscité, les autres qu'il fut dérobé par ses amis. Mais je ne sais pas qui a raison. Pas un mort ne peut ressusciter de lui-même, mais seulement par la prière d'un autre juste, à moins qu'il ne soit un ange ou une autre des puissances célestes, ou Dieu lui-même apparu comme un homme, car celui-ci fait ce qu'il veut : il vit avec les hommes, tombe, se pose, ressuscite, selon qu'il est conforme à sa volonté. D'autres disent qu'il n'était pas possible de le voler, parce qu'on avait placé autour de son tombeau des gardes, trente Romains et mille juifs. Voilà ce qu'on raconte de ce voile. Et sur l'origine de sa déchirure, il y a encore des légendes[1]. »

Ces textes sont extrêmement curieux. A. Berendts, leur premier éditeur, avait supposé que la version slavonne de la *Guerre juive*, prise dans son ensemble, n'avait sans doute pas été faite d'après le texte grec tel que nous le possédons. Mais nous savons que l'ouvrage de Josèphe a eu deux éditions. L'auteur, dans la préface grecque, après avoir expliqué pourquoi il a entrepris son travail, ajoute : « Je me suis décidé à traduire en grec, pour les habitants de l'empire, ce que j'avais déjà écrit dans ma langue maternelle et envoyé aux non-Grecs habitants vers le Nord[2]. » La langue maternelle de Josèphe était l'araméen que parlaient encore beaucoup de Juifs, non seulement en Palestine, mais dans toute la dispersion. Le texte araméen de son livre, répandu d'abord parmi les Juifs de l'empire parthe et de l'Adiabène, aurait pu être transmis « aux Chazars turcs, convertis au judaïsme entre 860 et 900, puis convertis de force au christianisme par les Russes vers 969. Un rabbin chazar, converti au christianisme, a pu alors traduire en slave le Josèphe araméen[3] ». Cette hypothèse expliquerait les particularités du texte slave : peut-elle être démontrée ?

La première question qui se pose, en effet, est celle de l'authenticité des additions slavonnes, et il faut avouer que sa solution est pleine de difficultés. Sous leur forme actuelle, ces additions semblent à plusieurs critiques, et particulièrement à R. Eisler, suspectes d'interpolations ; et naturellement les interpolations supposées sont les phrases où se trouve affirmé le caractère surhumain de la personne

1. Frag. 7; A. Berendts, *op. cit.*, p. 12.
2. Josèphe, *De Bello iud.*, praefat.
3. S. Reinach, *art. cit.*, p. 326.

du Christ. Nous ne saurions partager une telle manière de voir. Pour autant que nous le connaissons, le texte slavon de Josèphe forme un bloc : il est très dangereux de vouloir en détacher des morceaux qui déplaisent, pour ne conserver que ceux qui ont le bonheur de plaire. On pourrait admettre le caractère adventice de toutes les additions slavonnes et regarder le texte grec de la *Guerre juive* comme le seul authentique ; mais si l'on pense que notre version représente une première édition, fidèlement traduite de l'original, il n'y a pas lieu d'en écarter telle ou telle formule, telle ou telle phrase, sous prétexte que cette formule ou cette phrase n'a pu être écrite que par un chrétien, ou tout au moins par un rédacteur différent de Josèphe.

Il est vrai que la thèse de R. Eisler s'écroule si l'on n'admet pas la présence de quelques interpolations. Selon lui, Josèphe aurait représenté Jésus comme un révolutionnaire juif, qui, après avoir gagné à sa cause un certain nombre de partisans, aurait finalement échoué et se serait fait assez maladroitement condamner à mort : pour que cette représentation fût acceptable, il faudrait commencer par faire disparaître du texte slavon le récit de la mise en liberté de Jésus et de la palinodie de Pilate conquis par l'argent des Juifs. Il faudrait aussi apporter quelques arguments positifs en faveur d'une thèse aussi inattendue. Il ne sert de rien de faire intervenir certains passages évangéliques que l'on s'étonne de trouver ici. D'après Eisler, l'entrée de Jésus à Jérusalem (Mc. 11, 1) et la purification du temple, (Mc. 11, 15 ss.) auraient été les premiers actes du Messie qui inaugurait ainsi son royaume. A ce moment, Jésus espérait encore qu'il pourrait conquérir Jérusalem et chasser les Romains par la violence : la question au sujet des épées qu'avaient les disciples (Luc. 22, 36) en est la meilleure preuve. De fait, il y eut alors dans la ville sainte une sédition, au cours de laquelle fut arrêté Barabbas (Mc. 15, 7), et c'est à cette sédition que fait allusion un passage de saint Luc sur Pilate qui avait versé le sang des Galiléens pendant qu'ils sacrifiaient (Luc, 13, 1)[1]. Une exégèse qui rapproche d'une manière aussi arbitraire les passages les plus éloignés des Evangiles, et qui les interprète sans aucun souci de leur contexte n'a pas à être jugée. Il peut se faire qu'un juif comme Josèphe se soit fait de Jésus l'idée d'un révolutionnaire et l'ait dépeint

1. Cf. Lehmann-Haupt, *art. cit.*, m. 938, p. 3-5 ; cf. S. Reinach, *art. cit.*, p. 324.

comme tel ; mais il est inutile de mélanger les problèmes et de faire intervenir les Evangiles dans l'examen des additions slavonnes de la *Guerre juive*.

Laissons donc là les hypothèses hasardeuses de Eisler, et reprenons simplement le texte des additions slavonnes, selon la sage méthode appliquée naguère par A. Berendts. Aucun morceau parallèle ne peut leur être comparé, et il faut les étudier en elles-mêmes pour résoudre les problèmes de leur authenticité[1].

Les deux derniers fragments, on doit le déclarer sans ambages, paraissent assez suspects à première vue. Il est vrai que, ni dans l'un ni dans l'autre, on ne trouve rien que Josèphe n'ait absolument pas pu écrire[2]. Mais l'un et l'autre sont étranges sous la plume d'un auteur juif. N'est-il pas d'abord, en l'absence de tout autre témoignage, bien difficile de croire à l'érection dans le temple de Jérusalem d'une stèle destinée à rappeler que Jésus n'avait pas régné sur les Juifs et avait annnoncé la destruction de ce temple ? et Josèphe, lui-même, écrivant après l'accomplissement de la prophétie, aurait-il rappelé, de gaieté de cœur,

1. Deux textes seulement ont été apportés en ce sens. Le premier est le fameux passage des *Antiquités judaïques*, XVIII, 3, 3, dont M. A. Tricot s'est occupé naguère dans cette revue.

M. Tricot en admet l'authenticité après une étude approfondie, mais ses arguments ne sont pas entièrement décisifs. Le passage des *Antiquités* contient d'ailleurs plus de choses et est plus affirmatif sur la messianité de Jésus que celui des additions slavonnes. On pourrait en rejeter, en tout ou en partie, l'authenticité, que cette conclusion négative serait sans portée quant à notre estime des dites additions.

Le second texte est un fragment du chronographe byzantin, Jean d'Antioche, qui écrivait au VI^e^ ou au VII^e^ siècle : « Sous le règne de Tibère, le Seigneur Jésus, âgé de 33 ans, fut accusé par les Juifs de détruire leur foi et d'en apporter une autre toute nouvelle. S'étant tous réunis à Jérusalem, ils excitèrent une révolte contre lui répandant des blasphèmes contre Dieu et contre l'empereur. Puis, refrénant leur audace et s'étant emparés de lui dans la nuit, ils le livrèrent au procurateur Ponce-Pilate : celui-ci, soit par la crainte de la foule, soit par la promesse des richesses, bien que ne trouvant aucun motif, ordonna qu'il fût crucifié. Et... il y eut un grand tremblement de terre, des ténèbres... et il ressuscita des morts... et il fut enlevé dans les cieux. Il y a eu beaucoup de témoins qui ont vu et qui ont écrit (C. Müller, *Fragmenta historicorum graecorum*, t. IV, p. 571). » Le texte n'a que très peu de rapport avec nos additions : au plus pourrait-on faire valoir la promesse que font les Juifs à Pilate. Eisler note avec soin la mention d'une révolte par le chronographe byzantin ; mais chez celui-ci, la révolte est dirigée contre Jésus, tandis que, dans le Josèphe slavon, la révolte aurait Jésus pour auteur. Ici encore le savant allemand emploie des méthodes contestables. Cf. H. Dieckmann, *art. cit.*, p. 470.

2. A. Berendts, *op. cit.*, p. 65 et 69.

un monument qui ne pouvait éveiller en lui que de tristes images ? La difficulté est ici si considérable que l'on comprend pourquoi la majorité des chercheurs ne peut pas admettre l'authenticité du passage[1].

Il faut en dire autant du fragment relatif à la résurrection. Ce fragment est plein de réminiscences empruntées à l'Evangile de saint Matthieu, quelques-uns de ses détails semblent même trahir l'emploi de l'Evangile de Pierre ; et la dissertation sur la possibilité d'une résurrection a quelque chose d'inattendu. « Pour un chrétien, écrit ici Berendts, tout cela est trop peu ; pour un juif d'une époque aussi rapprochée des faits, c'est trop[2]. » Sans doute, du moment où le texte n'est pas spécifiquement chrétien et ne renferme aucune profession de foi à la divinité ou même à la messianité de Jésus, il resterait possible que Josèphe en fût l'auteur. L'écrivain qui accueille des traditions incertaines, par exemple sur le nombre des gardes placés auprès du tombeau, a pu entendre des récits plus ou moins divergents de la Résurrection. Il avoue d'ailleurs ne pas savoir qui a raison, et ce scepticisme semble de bon aloi. Mais enfin il serait assez étrange que l'historien juif se fût tant inspiré des Evangiles, et il est prudent de conclure ici par un *non liquet*.

D'ailleurs le morceau le plus important est incontestablement le premier, et c'est sur celui-là d'abord qu'a porté l'effort des critiques. La démonstration de Berendts est plus détaillée ; mais elle offre l'immense inconvénient d'être surtout négative. Le professeur de Dorpat montre que les arguments qui ont été mis en avant contre l'authenticité du témoignage fourni par les *Antiquités* ne valent rien ici. Contre ce dernier texte, B. Niese avait naguère écrit : « Le morceau a été rédigé par un chrétien ; il s'accorde mal avec ce qui suit ; il ne présente pas le style de Josèphe ; il est inconnu des anciens écrivains chrétiens et surtout d'Origène ; il n'est pas annoncé par les arguments du livre XVIII ; il n'a pas de parallèle dans la *Guerre juive* ; et il n'y a pas de raison pour que nous l'estimions nécessaire[3]. » Les objections de Niese fournissent le thème de la preuve de Berendts : celui-ci s'attache à montrer que lesdites objections ne valent rien contre le fragment slavon ;

1. H. Dieckmann, *art. cit.*, p. 472.
2. A. Berendts, *op. cit.*, p. 66.
3. B. Niese, *De testimonio christiano*, etc. (Programme). Marbourg, 1893, p. 10.

il conclut par suite que l'origine chrétienne de ce fragment ne saurait être admise et que, du côté de Josèphe aucune insurmontable difficulté ne s'oppose à ce qu'il ait pu l'écrire.

Sans doute, lorsqu'on relit le morceau détail par détail, phrase par phrase, on garde l'impression que peu de choses y trahissent le christianisme, si même il en est de telles. Kampers ne rejette que quelques mots : « Ses œuvres étaient divines » et : « Aussi ne m'est-il pas possible de le nommer un homme[1]. » Berendts, plus conservateur encore, ne voyait pas la nécessité de supprimer ces expressions. Mais nous retombons dans le subjectivisme une fois que nous nous mettons à discuter de la sorte ; et c'est dans l'ensemble du contexte qu'il faut replacer le morceau pour l'apprécier à sa juste valeur.

Cela même est particulièrement difficile. Nous n'avons pas encore d'étude complète sur la version slavonne de la *Guerre juive*[2]. Aussi longtemps que nous manquera cet examen, nous pourrons rester indécis quant au caractère des témoignages sur le Christ. S'il est avéré que cette version slavonne est en effet une traduction fidèle d'une première édition perdue de la *Guerre juive*, et si les particularités littéraires ou historiques des fragments sur Jésus et le christianisme se retrouvent ailleurs, nous aurons de bonnes garanties en faveur de l'authenticité desdits fragments. Il n'en sera évidemment pas de même si le slavon n'est qu'une adaptation plus ou moins exacte du texte grec que nous connaissons déjà[3].

Ce qui frappe le plus, c'est l'évidente sympathie pour le christianisme que témoignent ces morceaux. L'auteur ne donne pas à Jésus le nom de Dieu, il ne va même pas, comme dans les *Antiquités*, jusqu'à l'appeler le Messie. Mais il parle de lui avec admiration ; il le présente comme un thaumaturge, comme un homme de bien ; et ce sont

1. F. Kampers, *art. cit.*, p. 563.

2. L'édition d'une traduction allemande de la version slavonne des quatre premiers livres de la *Guerre juive* a paru sous le titre : *Flavius Josephus. Von Jüdischen Krieg I-IV nach der slavischen Übersetzung deutsch herausgegeben und mit dem griechischen Text verglichen* von A. Berendts und K. Grass. Acta et commentationes universitatis Dorpatensis, B. Humaniora, IV, 1924; 160 pp.

3. En toute hypothèse, l'absence des additions slavonnes dans le texte grec a quelque chose de troublant. Si elles sont authentiques, il faut expliquer pourquoi Josèphe n'a pas cru devoir parler du Christ dans l'édition grecque de son ouvrage, alors qu'il en avait résumé l'histoire dans le texte araméen. L'hypothèse d'un interpolateur est sûrement plus simple qu'aucune autre.

les chefs juifs qui décident de le perdre, tout comme dans l'Evangile de saint Jean (Joan., 11, 47-50). Parmi ses miracles, il mentionne même la guérison de la femme de Pilate, qui n'est rapportée ailleurs que par des apocryphes de basse époque. La résurrection seule semble le laisser incrédule, comme s'il avait contre elle des objections insolubles. Une telle sympathie est-elle conforme avec ce que nous savons de l'attitude des Juifs durant la seconde moitié du premier siècle et les premières années du deuxième? Les témoins les plus autorisés ne nous montrent-ils pas au contraire les Juifs toujours prêts à calomnier les chrétiens et agissant d'accord avec leurs persécuteurs païens ? Il est vrai que nous ne sommes pas entièrement renseignés sur cette période obscure, mais les documents qui nous en sont parvenus semblent attester dès lors l'antagonisme le plus vif entre l'Eglise et la Synagogue.

Aux deux questions qui peuvent être finalement posées : Josèphe (un juif en tant que juif) peut-il être l'auteur des fragments slavons ? Les fragments peuvent-ils être regardés comme une interpolation chrétienne ? Le R. P. Dieckmann répond : « On ne peut pas encore leur donner une solution définitive[1]. » Si décevant qu'elle paraisse, cette réponse sera aussi la nôtre.

Il est remarquable que ce sont surtout les historiens étrangers au catholicisme qui se sont réjouis de la découverte des fragments slavons. Suivant Lehmann-Haupt, le nouveau texte n'apporterait pas seulement une réfutation définitive du paradoxe de la non existence de Jésus ; il permettrait encore « de préciser ce que nous savions du messianisme de Jésus. Sa conscience messianique, explique le critique, ne s'est pas éveillée tout de suite ; il n'a pas repoussé les espérances messianiques des Juifs, mais il les a épurées en disant : Mon royaume n'est pas de ce monde. Finalement, la nécessité d'exercer une action sur les masses l'a obligé à des concessions dont la plus importante a été l'entrée à Jérusalem. Le lendemain, il chasse les vendeurs du temple et renverse les bancs ; il paraît comme le chef souverain des Juifs. Mais il avait compté sans le judaïsme conservateur et sans les Romains. Il n'eut que des velléités de résistance armée et fut abandonné par ses partisans. Mais Juifs et Romains avaient vu en lui un rebelle, et il fut traité en conséquence. » Il est heureux que les

1. H. Dieckmann, *art. cit.*, p. 475.

fragments slavons n'aient pas dans la réalité une telle importance. Nous n'avons pas besoin d'eux pour croire à l'existence historique de Jésus : bien d'autres témoignages mettent hors de doute le fait de cette existence. Nous n'avons pas davantage besoin d'eux pour connaître le sens de la mission de Jésus et pour savoir ce que lui-même en pensait : les Evangiles nous renseignent sur ce point beaucoup plus abondamment que le nouveau texte. Au plus ces fragments, s'ils étaient authentiques, fourniraient un témoignage intéressant sur ce que pouvait savoir ou penser de Jésus un Juif instruit dela fin du 1er siècle ; il y a bien peu de chances pour qu'ils le soient ; et nous pensons en somme que dans toute cette histoire on a fait beaucoup de bruit pour rien[1].

Paris. GUSTAVE BARDY.

1. Un tout récent article de Mgr Batiffol, paru dans *La vie catholique* du 30 octobre 1926, p. 10, nous apprend que M. Eisler lui-même n'est plus aussi certain de l'authenticité des fragments en question. Il aurait « acquis la certitude que sa version slave de Josèphe a été faite vers la fin du XVIe siècle dans un monastère de Russie septentrionale par un personnage connu. A cette époque, nous dit-on, les juifs, extrêmement influents en Russie, avaient trouvé le moyen de pousser au trône patriarcal un rabbin soi-disant converti, qui aurait failli entraîner l'Eglise russe dans les pires erreurs, s'il n'avait été déposé et relégué dans un monastère. Il aurait occupé ses loisirs à une traduction russe de Josèphe qu'il accommoda à sa façon ». En pareil cas, il ne reste plus rien du Josèphe araméen, ni du fameux témoignage sur Jésus !

Chronique de Théologie

J.-V. Bainvel : *De Ecclesia Christi*, in-8, VIII, 244 p. Paris, Beauchesne, 1925.

Les volumes si appréciés, dans lesquels l'éminent professeur avait déjà traité « De magisterio vivo et traditione,— De Scriptura sacra, — De vera religione et apologetica », faisaient attendre et désirer un dernier livre sur l'Eglise, qui couronnerait l'œuvre si bien commencée. Nous possédons enfin ce travail, par quoi « perficitur summula « theologiae fundamentalis », de quo his quinque et viginti annis tractavi in Instituto Catholico Parisiensi » (praef. I). Et l'ouvrage apparaît bien en effet le fruit de vingt-cinq années d'enseignement et d'une longue et féconde familiarité de toute la théologie : loin de nous, par suite, l'impertinence de songer à apprécier le nouveau volume : il suffira de donner quelque idée de son contenu et de sa méthode.

Dans la distribution de sa matière, l'auteur a été préoccupé à la fois de ne pas répéter les sujets déjà exposés dans les traités précédents et de réunir ce qui concerne le Souverain Pontife et les évêques : « Quapropter media via procedemus, argumento integre in duas partes diviso, alteram *De Ecclesia*, alteram *De Romano pontifice*, sed ita diviso ut et in priore parte ea demus de Petro et Romano Pontifice quae sunt necessaria ad intelligendam naturam et constitutionem Ecclesiae, et in altera parte ea revocemus breviter in memoriam quae ad ipsam Ecclesiae naturam et compagem locumque Romani Pontificis in ea compage referuntur. » A signaler au cours du volume : une bibliographie du sujet très complète et très à jour ; un paragraphe où sont rassemblés les « errores praecipui »; la première section de la première partie suit une méthode « magis apologetica » (ce *magis* savoureux trahit dès l'abord la manière) ; noter avant la thèse la réfutation des « difficultates praeviae » ; l'institution de l'Eglise est traitée fort rapidement, l'invention de la véritable Eglise procède par la méthode classique des notes, la voie empirique et ascendante ayant été suivie en apologétique ; on trouve dans les autres sections les aperçus habituels, mais avec le tour si spécial du pénétrant professeur.

La façon du livre est nettement définie dès le début : « Ea omittemus quae jam dedimus in opusculo *De magisterio vivo et Traditione*. Cetera breviter, pro instituto et more nostro, vel tractabimus vel certe ita tangemus ut nihil omittamus quod ad hoc argumentum pertineat, sed aliquando brevi mentione contenti erimus, ubi res eaedem fusius alibi vel historice vel etiam theologice aut canonice tractantur » (p. 22). Il dit aussi ailleurs : « Haec omnia brevissime, indicando magis quam fuse tractando » (p. 82). Nous avons donc en mains, moins un travail complètement élaboré, qu'un instrument de travail, mais instrument infiniment précieux, qui permet de pénétrer, dans ses profondeurs et ses détours, le mystère de l'Eglise et d'en acquérir l'intelligence intime. Et ceci explique aussi les dimensions modestes du livre : il ne nous écrase pas d'une énorme masse, comme les pesants volumes de Straub ou d'Ottiger ; et pourtant, si on sait lire les pages rapides et si pleines et suggestives, on connaîtra tout autant sa théologie fondamentale.

On retrouve, dans la suite de l'exposé, à peu près toutes les thèses ordinaires, mais autrement formulées et autrement rangées : certaines propositions connexes, ordinairement séparées, sont ici jointes dans un seul énoncé synthétique ; parfois, au contraire, une thèse trop massive est somme débitée en différentes coupes, afin d'en mieux livrer tous les détails. En outre, on rencontre un certain nombre de thèses, qui présentent, sous une forme neuve et souvent admirablement bien venue, des points de vue lumineux et révélateurs : vg. th. 12, 17, 20, 21, 37, etc.

Chaque thèse est accompagnée d'une bibliographie particulière, abondante, actuelle et accessible. Les « praevia » sont la partie la plus riche : ils offrent des définitions précieuses et nuancées, des mises au point fort exactes, des considérations extrêmement judicieuses et pénétrantes : rien ne donne autant la mesure de cet esprit éminemment juste, souple, sobre et distingué. Vient ensuite la démonstration, parfois réduite à la seule *declaratio ;* souvent à peine esquissée, se contentant de brèves et riches références ; souvent aussi nerveusement administrée en phrases concises et denses ; plus rarement abondamment développée, en certaines matières plus délicates.

Les positions prises représentent ordinairement l'opinion commune, mais soigneusement nuancée, évitant les attitudes extrêmes, ou bien les conciliant dans un juste équi

libre ; le R. P. tient souvent les mêmes doctrines que le cardinal Billot. Nous indiquons quelques thèses plus caractéristiques. Notre auteur se refuse à suivre comme note la « Romanitatem, vel primatum S. P.... Si hae proprietates sumuntur ut notae discretivae, praescindendum est ab hoc primatu, nisi velis totam quaestionem de notis ad inanem lusum reducere ». Sur l'Eglise, Corps mystique du Christ, le Saint Esprit agit et habite seulement par appropriation; il dit d'autre part que « conjunctio illa mystica, quae cum nec proprie physica sit nec satis nomine conjunctionis moralis aut juridicae videatur significari... Potestne vocari intentionalis ? » Excellente thèse sur la communion des saints (21). Th. 37[1] : « Ex sacris N. T. libris apparet munus apostolicum in Ecclesia a Christo institutum esse per modum collegii, cujus collegii ita praeses esset B. Petrus ut tota potestas esset et in praeside solo et in toto collegio sub et cum praeside. » Le même esprit inspire les considérations très nuancées sur la question : « Sintne duo subjecta supremae auctoritatis et infallibilitatis, Papa solus, Concilium cum Papa ? » La th. 47 affirme : « Potestas jurisdictionis non immediate a Deo, sed a R. P. in Episcopos derivari videtur », mais avec toutes les précisions nécessaires dans les *praevia*, le *probatur* assez partagé et les *scholia*.

Puissent ces quelques remarques faire sentir tout le mérite du mince volume et le prix unique de cet inappréciable instrument de travail : plus que tout autre livre, il suscite la réflexion, il ouvre des perspectives et des horizons presque insoupçonnés : il peut initier à l'étude de l'Eglise, il semble surtout propre à en compléter la connaissance, à en communiquer une science plus mûre, intime et vivante.

*
* *

G. Gasque : *L'Eucharistie et le corps mystique*. Editions « Spes ». Paris, 1925.

Cette thèse de théologie renferme, non point seulement « une spéculation d'intellectuel, mais surtout une conviction de cœur qui parfois déborde en élans enthousiastes et émouvants » : c'est ainsi que l'auteur qualifie la doctrine de saint Augustin sur le sujet : cette appréciation définit parfaitement son propre travail, livre jeune, vécu, tout autant œuvre de piété que de science.

« Cette étude voudrait, après quelques considérations préliminaires sur les sacrifices anciens, facteurs d'unité sociale par lesquels la Providence présageait la grande réalisation future, retracer l'esquisse du Corps mystique. » (Chap. I, II.)

A ce Corps mystique, Jésus laisse son corps de chair, désirant, par Lui, accomplir le rassemblement et la vivification de tous les membres, grâce à la permanence de son active Présence et à la constante effusion de son esprit qui ne cesse de vivre en Lui. Tel est le témoignage du Nouveau Testament exprimant la plus étroite relation entre l'Eucharistie et le Corps mystique. (Ch. III, IV.)

L'Eucharistie est vraiment le sacrifice du Corps mystique puisqu'elle est :

Offerte par Lui : c'est son acte sacerdotal ;

Offerte avec Lui : c'est son immolation ;

Offerte pour Lui : c'est la source même de sa vie. (Chapitre V.)

Et telle est la sainteté de ce sacrifice, que, toujours accepté par Dieu, il assure, par le Sacrement qui en est le fruit, l'unité parfaite du Corps mystique. Il réalise en effet l'Incorporation au Christ-chef, la « concorporation » des membres entre eux. (Ch. VI, l'Eucharistie sacrement du Corps mystique.)

De là, quelques corollaires sur la place de l'Eucharistie parmi les sacrements et sa nécessité. (Ch. VII, VIII.)

Et après avoir vu combien l'expérience liturgique appuie les divers témoignages des Pères et des auteurs ecclésiastiques, on énumère quelques conclusions sur la fortune de ces idées et leur rôle dans le plan divin. (Ch. IX, Conclusions.)

Cette page (10) donne exactement l'analyse du livre et la manière de l'auteur. Quelques remarques sur ce travail si sympathique. On voudrait au ch. II une étude plus pénétrante sur le Corps mystique : il est trop considéré par le dehors, presque uniquement comme agent de solidarité humaine, dans l'interdépendance des membres. C'est un point de vue essentiel, mais qui ne s'explique pas, tant que l'on ne cherche point la racine de cette solidarité, tant surtout que l'on ne met pas en relief l'unité vivante, presque physique que réalise cette entité mystérieuse : d'autant que cette idée est par la suite souvent et fortement répétée. Les chapitres V et VI constituent la partie centrale du livre : ils présentent un ensemble d'affirmations très appuyées, riches et bien

enchaînées, pas toujours aussi solidement démontrées : autre chose l'effusion pieuse, autre chose la thèse dogmatique ; nous y lisons avec plaisir une série de textes heureusement choisis et, pour une bonne part, peu courants.

Inutile, semble-t-il, de répéter les considérations si peu rigoureuses, bien que classiques, sur la place de l'Eucharistie parmi les Sacrements. Ch. VIII : « L'Eucharistie est donc absolument nécessaire pour notre salut. » Voilà une affirmation qui exigerait d'être étayée, non pas seulement de beaux textes, mais de profonde théologie : Franzelin aurait pu fournir de précieuses suggestions, le P. de la Taille, toute une doctrine ; ne pas oublier que R. Simon et Bossuet ont discuté sur ce sujet ! Les témoignages liturgiques apportés ne paraissent guère ajouter à la démonstration et n'être pas tous « ad rem » ; il faut se garder, surtout en pareil sujet, des à-peu-près, des à-côtés. Beaucoup de redites et d'inexactitudes dans les conclusions.

Inexactitudes, à-peu-près, négligences, c'est là ce qui choque et trop souvent agace dans ce livre, par ailleurs si avenant et séduisant de jeunesse, de foi et de sens religieux profond : phrases incomplètes ou boiteuses dans leur extrême rapidité et excessive facilité ; références insuffisantes, approximatives ; accentuation grecque d'une exaspérante fantaisie ; coquilles trop abondantes : inutile de détailler par le menu tous ces déficits : défauts qui tomberont avec l'âge. Au demeurant, les nombreuses qualités de cette œuvre juvénile nous font augurer un brillant avenir théologique.

***

P. Reginaldus-Maria Schultes O. P. S. Theol. Mag. *Introductio in Historiam dogmatum.* Praelectiones habitae in Collegio Pontificio « Angelico » de Urbe (1911-1922). Paris, Lethielleux, 1922. In-8, VIII, 355 p.

Ce titre à lui seul est un signe des temps : il n'y a pas plus de vingt ans, le P. Buonpensiere mettait ses élèves en garde contre la théologie positive et dénonçait violemment ses malfaisances ; et voici que l'Angelico, qui continue sa chère Minerve, offre aux étudiants de quatrième année et du cours supérieur de Théologie des leçons spéciales sur l'Introduction générale à l'histoire des dogmes. Le présent livre nous apporte le fruit de cet enseignement : enseignement personnel, solide, infiniment instructif, ainsi qu'il

appert du plan et du programme méthodiquement remplis.

La manière de comprendre l'histoire des dogmes dépend essentiellement de la conception qu'on s'est faite du développement des dogmes : il était donc tout indiqué de consacrer la partie centrale et capitale du traité à cette question ; c'est en effet l'objet du chapitre second, *de evolutione dogmatum*, que prépare le premier chapitre, *de notione dogmatis ;* le troisième et dernier chapitre déduit les applications en définissant la nature et la méthode de l'histoire des dogmes. Nous trouverons donc avant tout dans ce volume, soit dans les cinq-septièmes de ses pages, une théorie sur le développement des dogmes : sujet souvent abordé par les catholiques, comme en témoignent les 74 travaux énumérés aux pages 149-152, et pourtant toujours riche en considérations neuves et originales ; notre livre en est une nouvelle preuve.

Dès l'abord, le R. P. nous déclare qu'il procédera par la méthode dogmatique, en tenant compte cependant des faits historiques : déclaration inquiétante en pareille matière, où il semble que les principes dogmatiques jouent surtout un rôle négatif : ne nous alarmons pas trop vite : l'histoire recevra une très large place en un long conspectus retraçant les doctrines des scolastiques *de explicatione revelatorum* (plus de 100 pages), peut-être pas assez dans l'établissement du système lui-même. Par contre, la manière dogmatique nous vaudra une exposition absolument nette et précise, un enchaînement rigoureux dans la suite des propositions, des paragraphes logiquement établis, précédés de divisions et suivis de conclusions franchement articulés : précieux jalons qui éclairent et facilitent la progression de la pensée.

Un premier article sur l'histoire du mot « dogme » n'offre rien de notable. L'article suivant définit et explique la notion catholique de dogme ; notion catholique, car protestants, rationalistes et autres semblables sont incapables d'en établir une ; la définition que propose l'auteur est inspirée par les constitutions du concile du Vatican : le dogme est une doctrine révélée (en matière de foi ou de mœurs), définie et proposée par l'Eglise, comme devant être crue par tous. Les explications des quatre termes essentiels sont très complètes et satisfaisantes ; pourtant est-il légitime d'identifier les « res fidei et morum » avec les « revelata credibilia per se ? » Il est précisé que la proposition

d'une doctrine par le Magistère ordinaire prépare les définitions du Magistère extraordinaire ; on aimerait savoir dans quelle mesure elle détermine le dogme. Corollaire intéressant et important : la doctrine catholique sur la nature du dogme est elle-même un dogme proprement dit. Défilent ensuite, brièvement exposées et sobrement caractérisées, les diverses conceptions erronées du dogme, systèmes protestants et modernistes, théorie de Günther : revue rapide, où l'on ne trouve aucune trace de la controverse, pourtant si retentissante, soulevée jadis par M. Le Roy.

Il faut particulièrement remercier l'auteur du large exposé historique, qui ouvre son chapitre central : l'historien se trahit à la fois par le besoin d'éclairer et guider ses démarches systématiques par des vues positives, mais surtout par la volonté de retracer en son ensemble vivant et organique chaque doctrine, au lieu de la débiter et semer çà et là en textes isolés et mutilés. Le R. P. Gardeil[1] a fait à cet exposé historique le reproche capital d'être « conçu au point de vue aprioristique de la logique réelle des doctrines... Les notions fondamentales de toute la question, et comme son vocabulaire, sont arrêtées et fixées *ne varietur*, dès le début. Dès lors, toutes les solutions à venir sont orientées, j'allais dire décidées. » Remarques graves et, semble-t-il, suffisamment justifiées. Il semble bien difficile d'admettre qu'on trouve, à proprement parler, chez les Pères, ou même chez les scolastiques, une « doctrine complète sur le progrès dogmatique, sous la forme d'une doctrine sur *l'explication* du révélé, qui, elle, a subi une évolution » (p. 46). A vrai dire, cette histoire se ramène, au moins dans sa première période, à dégager et interpréter divers points de vue apparentés à la question : ils convergent tous vers la même conclusion : le développement dogmatique ne peut être qu'une *explicatio* ; n'aurait-on pas pu apporter d'autres éléments, divergents ? Ainsi l'on peut s'étonner de ne pas trouver, dans les quelques pages consacrées aux Pères, le texte classique de saint Grégoire de Nazianze : A Oratio theol. v, 26 ; le R. P. ne l'ignore point puisqu'il cite les paragraphes précédents (p. 53, sa). Il conclut que tout aussi bien l'Ecriture que l'Eglise des premiers siècles reconnaissent le progrès dogmatique et en déterminent la nature (p. 57) ; d'après les SS. Pères, il consiste en une manifestation successive, explication et détermination de la doc-

1. Revue des Sciences phil. et théol., 1924, p. 578.

trine reçue par la tradition. Les sentiments des scolastiques majeurs sont déduits de leurs développements sur trois questions : le progrès de la foi de l'Ancien au Nouveau Testament, réalisé, non point par l'addition de nouveaux articles, mais par l'explication des implicites ; l'édition du Symbole apostolique, qui contient implicitement toutes les vérités de foi ; les symboles subséquents ne sont que l'explication de la détermination du premier. Les notions qui résultent de ces données sont trop indéterminées : une explication qui se fait par de nouvelles révélations ; un implicite, gros d'idées innombrables et irréductibles à leur principe premier. On a l'impression que le sens de l'unité et identité de la foi est trop entier et trop foncier pour laisser place à une véritable évolution. Aussi bien les scholastiques postérieurs s'appliqueront-ils à définir plus exactement les notions d'implicite et d'explicite : et encore ici n'obtient-on pas de résultat définitif, en raison des conceptions différentes, suivant les auteurs et les écoles, et des confusions qui en résultent, lesquelles du reste ne sont pas près de finir : qui s'entend aujourd'hui sur la définition de ces expressions si courantes : explicite, implicite, immédiat ou médiat, virtuel ou formel ?... Sur les efforts de la Scholastique finissante à ce sujet, le R. P. nous fournit des renseignements considérables et très précieux ; il conclut son exposé en affirmant que la doctrine ainsi décrite sur l'explication du révélé et sur le progrès dogmatique est commune dans l'Ecole, sauf quelques controverses provoquées par les différences de terminologie. Il termine cet article par un appendice très fouillé sur le sentiment de saint Thomas au sujet de la définibilité des conclusions théologiques Toutes ces pages révèlent l'historien si documenté de la *Fides implicita.*

Le reste du chapitre définit la doctrine catholique sur l'essence du progrès dogmatique, en présente l'explication théologique et en énumère les propriétés. La définition est ce que faisaient attendre les données précédentes : « Suivant la foi catholique, le progrès dogmatique consiste en la successive et infaillible proposition et explication du révélé » (p. 156). Cette première formule est complétée par trois autres thèses qui représentent ce progrès comme l'explication de l'implicite, sans addition à la substance des articles ; il a pour terme l'explication de la foi ou du révélé. Vraiment, est-il acquis, comme un point du dogme catholique et aussi comme le nécessaire postulat de l'étude théo-

logique qui va suivre, qu'il y a un développement dogmatique et qu'il prend la forme d'une explication ? Explication ! encore ce mot fatidique et mystérieux ! Que signifie-t-il au juste? Une simple élucidation et analyse logique ou réelle ? Ou bien un véritable raisonnement, qui aboutit à des conclusions nouvelles et hétérogènes, que les principes révélés ne peuvent pas signifier, suivant les lois du langage humain ? Dans le premier cas, le développement est très réduit et à peu près nul ; dans le second, n'est-ce pas introduire une sorte de révélation, et alors comment maintenir que la Révélation chrétienne est close avec les Apôtres ?

Pour éviter ces menaçants Charybde et Scylla, le P. S. a imaginé de considérer la Révélation suivant deux phases distinctes, en elle-même et en nous, les classiques « in se et quoad nos ». En soi, elle peut être, a reprendre les expressions habituelles, formelle (explicite ou implicite) ou virtuelle ; par rapport à nous, une révélation formelle peut avoir besoin, pour être saisie, d'une argumentation plus ou moins abondante, d'un véritable discours ; ce raisonnement pourra être synthétique, supposer « une recherche et déduction laborieuse et communément appelée scientifique », représenter par suite une connaissance médiate (p. 183). C'est là la grande nouveauté qui « ne torturait pas peu et torture encore les théologiens : il semble que l'on nie la distinction accoutumée du révélé et en même temps que soit compromise la définibilité du révélé implicite ». On les rassure en rappelant la distinction, élaborée par les théologiens postérieurs au concile de Trente, entre le discours ou syllogisme improprement dit (explicatif) et proprement dit (inductif).

Cette ingénieuse distinction conduit à des solutions faciles : « Les conclusions théologiques en soi (quoad se), c'est-à-dire les doctrines révélées seulement virtuellement, ne peuvent pas être définies comme dogmes » (p. 195). « Les conclusions théologiques, qui le sont seulement par rapport à nous, quant à la doctrine affirmée et même quant au mode d'expression et à la formule, peuvent être définies comme dogmes : non point cependant en ce que précisément elles sont connues par un syllogisme, mais en tant que, suivant le jugement de l'Eglise, elles sont contenues implicitement dans l'étendue et la compréhension de la révélation formelle » (p. 203).

Voilà un aperçu rapide des constructions du R. P. Schul-

tes ; pour être complet, il faudrait ajouter diverses considérations fort nuancées, par lesquelles l'auteur corrige et consolide ses théories. Comme on voit, la pièce maîtresse de tout le système est la distinction entre la révélation *quoad se et quoad nos* : que vaut-elle ? Ces divers points ont été vivement critiqués par les théologiens, et en particulier par le R. F. Martin-Sola, O. P., en de nombreux articles de revue et dans son gros ouvrage, l'Evolution homogène du dogme catholique : on trouve maints échos de la controverse dans le présent livre. Le plus difficile paraît être de concevoir une révélation en soi, dans l'absolu, une parole divine qui retentit dans le vide, sans oreille ni intelligence humaine pour l'accueillir et comprendre. Il est vrai qu'ici intervient le destinataire souverain de la Révélation, l'Eglise, à qui il appartient, à titre propre et en dernière analyse, de déterminer « si une doctrine est conclusion théologique en soi ou seulement par rapport à nous » (p. 207). Elle utilise les travaux, les démonstrations des SS. Pères et des théologiens, mais elle reste juge, et il n'est pas rare qu'elle propose une nouvelle explication, ou qu'elle améliore celle des théologiens. Evidemment c'est là un facteur suprême et décisif : mais alors pourquoi parler encore de raisonnements et d'explicitation ?

Les articles suivants achèvent de définir le progrès dogmatique : d'abord dans son terme objectif, le dogme et la formule dogmatique, terme qui est lui-même un commencement, chef et origine d'une nouvelle explication ; puis dans son terme subjectif, le progrès de la foi implicite à la foi explicite.

En d'excellentes considérations sur les formules dogmatiques, le R. P. les défend contre les critiques des modernistes, des protestants, des historiens et des syncrétistes ; il établit leur valeur immuable de vérité, au sens défini par l'Eglise, ce qui n'empêche pas néanmoins un progrès subséquent au moyen de nouvelles formules. A signaler particulièrement l'article 12 sur le progrès dogmatique dans ses rapports avec la Tradition : c'est en effet dans et par la Tradition que s'accomplit le développement : on aimerait à citer toutes les conclusions que proposent ces pages très denses, qui apportent une précieuse contribution à cette matière si délicate ; voici la première : « La transmission des vérités de Tradition ne se fait pas nécessairement ni exclusivement au moyen des formules, par lesquelles ces vérités furent d'abord transmises ; mais par une sorte de né-

cessité morale, les vérités d'abord transmises se transforment en quelque façon en des vérités sans cesse différentes, suivant les conditions et les nécessités des temps. » On aperçoit ici la souplesse du système, malgré son apparente rigidité.

L'article 14 sur les divers états du progrès formule quelques heureuses précisions au sujet de l'obscuration de la Tradition, qui peut passer de l'explicite à l'implicite, sans toutefois qu'un dogme proprement dit puisse disparaître ou se corrompre. L'étude des diverses causes divines et humaines du développement couronne et coordonne tout le système ; suit une présentation exhaustive et une critique des analogies, proposées depuis saint Vincent de Lérins, pour figurer le progrès dogmatique.

Enfin, le troisième et dernier chapitre aborde l'objet propre du livre, l'histoire des dogmes. Nonobstant le sentiment de bien des catholiques, il est possible d'entreprendre pareille histoire : car elle considère les dogmes, non point dans leur vérité révélée et immuable, mais en tant qu'ils sont constitués par la proposition et l'explication des vérités révélées. Il ne reste plus qu'à préciser l'objet, la méthode de cette nouvelle science, ses rapports avec la théologie, son utilité et sa nécessité : toutes notions très nettement établies, comme il convient à un « méthodologue ».

Puissent ces quelques notes, trop inégales à la valeur de l'ouvrage, faire apprécier toutes les richesses que le R. P. Schultes dispense largement à ses lecteurs : sa lecture sera infiniment profitable, non seulement aux historiens du dogme, mais encore et surtout aux théologiens spéculatifs, qui ont tant à apprendre de l'histoire. La principale critique qu'on puisse et doive soulever, au terme comme au seuil de cet examen, concerne la méthode suivie : concevrait-on un physiologiste, qui, après s'être donné la définition d'une fonction organique, en déterminerait le mécanisme et le jeu à coup de déductions ? N'oublions pas que le développement est, dans le corps vivant de l'Eglise, une véritable fonction organique : c'est donc l'observation expérimentale du phénomène, et non les seuls raisonnements a priori, qui permettront d'en découvrir et définir toutes les lois, sous peine de se condamner à en passer ou négliger quelques unes, peut-être essentielles ; au reste la méthode dogmatique devra sans cesse intervenir, pour guider l'histoire, coordonner et interpréter les résultats de ses recherches :

règles de prudence, principes lumineux et féconds, que d'ores et déjà le remarquable livre du P. Schultes fournit aux travailleurs, dans d'admirables conditions de science historique et théologique et d'absolue sûreté doctrinale.

***

Nathan Sœderblom : *Manuel d'histoire des religions.* Edition française par W. Corswant, in-16, Paris, Leroux, 1925, pp. xii-683, 30 francs.

Le manuel hollandais de C. P. Tiele a déjà été traduit en français par Maurice Vernes. M. Corswant, professeur à l'Université de Neufchâtel, en publie une traduction nouvelle, faite sur la cinquième édition allemande. Le R. N. Sœderblom, archevêque protestant d'Upsal, éditeur de ce texte, a rédigé à nouveau divers paragraphes de l'introduction et du livre. W. Corswant a complété et remanié la bibliographie.

La présentation est claire, l'information très sérieuse, surtout en ce qui concerne le mazdéisme et les religions de l'Inde. Le chapitre qui traite des primitifs est malheureusement trop court pour être assez nuancé et trop imprégné par les thèses évolutionnistes pour présenter l'état réel des questions, tel qu'il résulte des enquêtes les plus récentes. On regrette même de n'y pas retrouver l'expression d'idées plus justes (sur la causalité) que le R. Sœderblom avait exposées dans ses travaux précédents. On regrette surtout d'y rencontrer, sur les origines du mosaïsme et du christianisme, les thèses les plus avancées, peut-on dire, de l'école libérale et, sur le catholicisme, ses dogmes, son culte les assertions les plus contestables des controversistes protestants. De tout cela, la foi de l'archevêque d'Upsal peut s'accommoder aisément, l'histoire et la saine critique plus difficilement !

La traduction est en général coulante, élégante même. Quelques obscurités, de ci de là, donnent lieu toutefois d'en suspecter la fidélité. Ainsi a-t-on quelque peine à saisir toute la profondeur de principes comme le suivant : « La science doit tenir compte de ce fait : l'idée qu'on se fait d'un génie créateur, d'une personnalité dont l'influence a été considérable sur les contemporains et sur les générations subséquentes, dépend de l'action qu'il a exercée sur ceux-là mêmes qui ont tracé son portrait et de l'impression qu'il leur a faite » (p. 521).

Si la bibliographie s'est enrichie, on n'oserait dire que ce soit toujours au profit du lecteur, car elle est établie par pays (livres de langue française, allemande, anglaise, italienne), sans indication suffisante sur les thèses soutenues dans chaque livre (ou série de livres) et sur leur valeur scientifique. Il en résulte qu'en certains cas, comme au sujet des relations entre les Evangiles et les Ecrits bouddhiques, la bibliographie rétablit en quelque sorte les ténèbres que le texte du manuel avait plus ou moins dissipées (p. 286-287) ; à côté des publications très méritoires du Dr. Haas, se trouvent signalées, sans aucune note critique, celles de Metzger, Seydel, van der Bergh, van Eysinga, etc. (p. 321), qu'on peut utilement ignorer, tandis qu'il eût été opportun de mentionner celles du Dr Aiken et M. de la Vallée Poussin.

Il n'entre nullement dans notre pensée d'accuser M. Corswant de partialité, car il énumère à l'occasion les ouvrages catholiques[1], mais il nous semble utile de protester contre l'accumulation « à l'allemande » des références bibliographiques. Loin d'aider au bon travail, elle le complique. Dresser une bibliographie correcte est d'ailleurs une des tâches les plus délicates ; pour s'en acquitter comme il convient, il importe de connaître, outre les conclusions les plus sûres de la science, la valeur critique de tous les livres qu'on mentionne.

*
* *

Louis de la Vallée Poussin : *Nirvâna*, pet. in-8°, Paris, Beauchesne, 1925, pp. xxii-194.

M. Louis de la Vallée Poussin, qui a déjà publié à la librairie Beauchesne un ouvrage très remarqué[2], vient de reprendre dans la même série « *Etudes sur l'histoire des reli-*

1. Ainsi sont indiqués, parmi les manuels, p. 17 : « Chantepie de la Saussaye... S. Reinach (anticlérical)... J. Huby (réplique catholique)... J. Bricout... R. Kreglinger... P. Fournier... C.-C. Martindale... » Les publications de C.-C. Martindale, P. Fournier, J. Bricout, sont catholiques. La dernière est, bien plus directement que le *Christus* du R.P. Huby, une réplique à l'Orpheus. M. R. Kreglinger n'est guère moins « anticlérical » que M. S. Reinach.
On se demande si le traducteur connaît vraiment ces livres, comme lorsqu'on le voit citer (p. XI) : « J. de Morgan. La préhistoire orientale, 3 vol. 1924. » Un seul volume est paru en 1925.

2. *Bouddhisme ; opinions sur l'histoire de la dogmatique*, in-16, 1909 ; une nouvelle édition est en préparation.

gions », un sujet qu'il avait plus sommairement traité en 1909, le *Nirvâna*. « J'aurais certainement honte, écrit-il avec sa franchise et sa modestie ordinaires, à redire les élucubrations que j'ai consacrées au Nirvâna dans divers articles, les plus récents n'étant pas les moins mauvais » (p. XVIII)[1]. De telles déclarations font honneur aux savants et ne sont pas sans utilité pour le « grand public », trop prompt à transformer en certitudes chacune de leurs assertions, et par trop enclins à oublier les nuances et les réserves dont ils entourent fréquemment leurs conclusions.

Dans le présent opuscule, M. de la Vallée Poussin réfuta la thèse des indianistes d'après laquelle le but ultime de la vie, dans le Bouddhisme, aurait été le néant (H. Oldenberg, A. Barth, R. Pisched...). Il montre que le *nirvâna*, dans la pensée du Bouddah, était une félicité positive ; il explique les raisons pour lesquelles il évita de définir cette béatitude et de résoudre nombre de problèmes spéculatifs ; il éclaire l'évolution de la doctrine dans les différentes sectes. Partout, la discussion s'appuie sur une documentation très riche, empruntée aux Ecritures canoniques et aux commentaires des principaux docteurs.

Nous permettrions-nous une critique ? Elle ne saurait certes porter sur le fond de la doctrine, mais uniquement sur le mode de présentation. Volontiers nous dirions que cet aimable travailleur est trop savant. Familiarisé avec ces questions enchevêtrées et subtiles, il semble oublier parfois que ses lecteurs n'en sont pas au même point. On souhaiterait qu'il rende plus explicite l'ordre logique de sa démonstration et l'enchaînement de ses preuves. Mais, à parcourir ce livre, plus mûr encore que le précédent, le public sentira vite qu'il a affaire à un travailleur aussi conscient que compétent. Nous n'en doutons guère, il accueillera le *Nirvâna* comme il a accueilli les *Opinions sur la dogmatique*, avec la plus grande faveur.

Dans la préface du présent ouvrage, l'auteur critique fort judicieusement ceux qui veulent trouver dans les philosophies orientales les parallèles exacts des philosophies occidentales. Dans ces conditions, observe-t-il, la « méthode comparative, bien comprise, condamne à coup sûr de tels

1. Il cite lui-même ses deux articles *Nirvâna et Mysticism* (*Buddhist*), publiés dans l'*Encyclop. of Red. and Ethics* de J. Hastings, 1917, t. IX, p. 85-87, 376-379, et son livre *Way to Nirvâna*, Cambridge, 1917. Ce dernier volume reproduit les conférences (Hibbert Lectures) que l'éminent professeur fut invité à donner en Angleterre, durant l'occupation de la Belgique.

abus ; mais elle est « difficile à manier ». Il est donc très opportun que les travailleurs en soient avertis. par des savants de pareille autorité, fût-ce avec une pointe d'exagération.

*
* *

J.-B. Raus, C. S. R. : *La doctrine de saint Alphonse sur la vocation et la grâce en regard de l'enseignement de saint Thomas et les prescriptions du Code.* Vitte, Lyon-Paris. 1926, in-16, pp. 132.

Après avoir paru dans la *Nouvelle Revue théologique* (en 1924 et 1925), les deux parties de cet ouvrage ont été remaniées et complétées. Il s'agit de montrer que la doctrine de saint Alphonse, soit sur la vocation — sacerdotale ou religieuse, — soit sur la grâce, n'est contraire ni aux enseignements de saint Thomas ni aux prescriptions du Code de droit canonique.

Si saint Alphonse distingue entre « *vocati a Deo* et *non vocati* », saint Thomas admettait, lui aussi, que tous les hommes ne sont pas faits pour la vie religieuse. Quand saint Alphonse déclare la vocation religieuse « fort rare », tout en la supposant ailleurs très fréquente, sans doute il la juge très rare « comme grâce intrinsèquement efficace », mais très fréquente comme « simple grâce suffisante ». Ceci sans doute ne serait pas éloigné de la pensée de saint Thomas.

Saint Alphonse requiert pour l'état religieux ou ecclésiastique non pas un attrait sensible, mais une vocation intérieure consistant dans une série de grâces actuelles. C'est d'ailleurs ce que le Code demande clairement pour le sacerdoce (C. 1353), et tacitement pour la vie religieuse, puisque, sans de telles grâces divines, on n'aurait ni l'intention droite, ni les aptitudes que réclame le canon 538.

La doctrine de saint Alphonse, on l'admettra avec l'auteur, n'est pas contraire au Code qui n'a aucunement l'intention de faire une théorie complète de la vocation, mais seulement de rappeler, à ce sujet, quelques principes élémentaires. Il n'y a pas lieu, non plus, d'opposer le Docteur très zélé au Docteur angélique, quoique ce dernier semble admettre l'appel d'un plus grand nombre d'âmes à l'état religieux. Quelques différences de détail ne constituent pas une opposition fondamentale.

Dans la seconde partie, l'auteur examine le système de saint Alphonse sur la grâce ; on sait que le saint chercha

une « via media » entre le bannézianisme et le molinisme. Certaines grâces sont efficaces par elles-mêmes, non au moyen d'une prédétermination physique, mais par détermination d'ordre moral, telle que la « delectatio victrix », l'espérance, la crainte, etc. Les grâces simplement suffisantes nous permettent d'accomplir des actes faciles et de prier de façon à obtenir les grâces plus fortes, requises pour l'accomplissement d'actes difficiles.

On peut admettre ou ne pas admettre ce système. Ce qui est inadmissible, ce serait de prétendre que son enseignement est condamné par le canon 1386 § 2 où l'Eglise recommande, en général, de suivre la doctrine de saint Thomas, mais non pas le « bannézianisme ». Et cette conclusion de l'auteur, quoi qu'en pensent certains, nous semble l'évidence même.

Jos. Pollinger.

Propos Littéraires

Hiver

« Tant crie-t-on Noël qu'il vient », chantait Villon. *Hiver*, c'est au milieu de la dure saison le premier souffle du renouveau ; livre doublement prenant et par la personne de l'auteur et par le cas de conscience posé et résolu.

Aux environs de 1861, Taine, pour réagir contre le dessèchement intellectuel, entreprenait un roman, *Etienne Mayran* : il voulait reproduire « l'émotion, la passion particulière » de son héros et de plus « poser un à un tous les degrés de la génération logique ». Bientôt d'autres tâches absorbèrent le philosophe, l'historien : il reconnut d'ailleurs bien vite qu'il était envoûté par Stendhal et que bon gré mal gré, il peignait à nouveau un Fabrice, un Julien. Mme Camille Mayran a pieusement recueilli le pseudonyme imaginé par celui dont elle tenait son vrai nom ; et dans ce genre même du roman qui avait trahi les ambitions de Taine, elle a conquis la notoriété par une méthode analogue, si je ne m'abuse, à celle que formulait, en sa Correspondance, le romancier novice et déçu. L'émotion, la passion particulière, le caractère posé par un procédé de grossissement, comme le font tous les grands

créateurs classiques, de Molière à Balzac ; la génération logique ou mieux psychologique au prix même de préparations un peu traînantes ; pour cadre, la terre lorraine, dure et pourtant maternelle, comme les paysannes de là-bas. Taine eût aimé ce livre.

Je ne sais pourtant s'il en eût bien compris le sujet, la portée. « Pardonnez-nous nos offenses, comme nous pardonnons. » Imaginez un protestant qui répète ainsi la parole évangélique : le livre, sa conscience, et la grande présence mystérieuse. L'âpre poésie de l'Ancien Testament lui monte à la tête, et dans un vertige, il entend, du lointain des temps révolus, s'élever la clameur de l'Eternel : « Viens et discutons ensemble » Qu'il fasse pénitence, direz-vous : la Bible est pleine de pécheurs revêtus du sac, couverts de cendres. Mais il ne s'agit pas seulement d'un individu pécheur : il s'agit d'un couple : réalisez l'affreuse solidarité de l'amour et de la faute, l'incarnation du péché d'hier dans l'enfant d'aujourd'hui, et, pour comble d'horreur, la mort venant transformer la complicité passée en une fidélité présente : par ses devoirs patients, par ses sentiments les plus profonds, l'homme est attaché à sa faute, semble-t-il : et faute de sacrement efficace, il ne peut que gémir devant Dieu dans l'angoisse des responsabilités.

Jacob Speugles ne peut souffrir sa respectable et dévote épouse : incompatibilité d'humeur ; Speugles aime son héritage et désire un fils, un héritier ; Madame Emilie a des manies de vieille fille : inoffensive, dévote et entêtée, elle n'a pas eu d'enfants et ne semble pas en avoir de regrets, elle a quitté le domaine et vit heureuse auprès du pasteur son père, sans plus songer à son mari : une lettre pieuse de temps à autre, son affection ne trouve rien de plus.

Et soudain dans la ferme déserte paraît une petite fille sauvage et craintive, Salomé, sur qui veille, convoiteuse et déçue, une antique mère-grand. Tels sont les protagonistes du drame.

Que sous l'inspiration de la vieille (il faudrait même dire sous la suggestion), Salomé empoisonne Emilie revenue sans empressement à son foyer ; — qu'après d'étranges fiançailles endeuillées, elle revête la robe écarlate qu'à chaque génération les nouvelles épousées se passent dans la famille Speugles, — qu'enfin elle mette au monde le fils si chèrement attendu par le vieux, voilà ce qu'avec un

grand tact, Mme Camille Mayran nous fait accepter : et l'on voit de reste que la tâche n'était pas facile.

A cette heure, Jacob triomphe : *sa* terre, *sa* femme, *son* fils l'assurent contre tout malheur ; mais au contraire, c'est l'heure de l'effondrement : un accident, la banale hémorragie, et des lèvres qui bleuissent, s'exhalant en un dernier souffle, cet aveu : « Je l'ai empoisonnée. » — « Je le savais », répond Jacob ! Mystérieuse réponse venue du fond de son être ou issue d'une exaltation factice, d'une pitié dernière : on ne peut le dire ; et j'admire l'art de Mme Mayran qui meut les vieux ressorts tragiques, la pitié et la terreur, sans accabler son héros, sans le rendre coupable, sans détourner notre sympathie, d'un vulgaire complice.

Je le savais : redoutable solidarité dans le péché. Maintenant que Salomé est morte, va-t-il se décharger en rejetant, sur sa mémoire, toute la faute ? N'a-t-il pas au moins avoué que, s'il avait su, il aurait passé outre ? « Il se rappelait le mouvement qu'elle avait eu pour se blottir contre lui : il avait fallu ouvrir les bras quand elle eut expiré, il avait fallu la laisser emporter comme une chose qui ne sert plus : mais l'âme de l'amant n'avait rien cédé : elle assumait le crime et plus étroitement que dans les nuits de mai, elle enserrait la petite âme épousée. »

Que les moralistes apprécient cette situation initiale : quel que soit leur avis, ils ne pourront méconnaître la valeur de l'observation psychologique, ils seront, tout en condamnant, émus, j'en suis sûr, par cette revendication de l'orgueil et de l'amour en révolte. Et l'on se prend à songer à la candide méditation de Christina Rossetti : « Adam aima-t-il son Eve, après le péché, jusqu'à la fin : je le crois. » Seulement Adam gardait cette part d'Eden que, nous dit la poétesse, les anges ne pouvaient lui dérober : « la main accoutumée à le guider, le cœur accoutumé à le chérir. » Jacob Speugles a perdu sa part du paradis terrestre. Pour lui, cependant, la sentence de mort va devenir sentence de vie.

Il a aimé Salomé comme la revanche de sa destinée, comme la maîtresse de sa terre, comme la promesse d'un fils : sa vie, il la brisera, sa terre, il la vendra, son fils, il le dépossédera et le fera participant de l'expiation : il fera plus encore : il abaissera son orgueil : « Le crime de Salomé qu'il avait assumé volontairement, par pitié, com-

me il continuait de l'assumer involontairement par passion, il fallait en faire l'abandon au seul médiateur. »

Et quand, au bord du sentier qui le conduit à la domesticité dans une ferme lointaine, il voit dormir son fils, il reconnaît avec bonheur dans ce visage ensommeillé et candide « le visage de Salomé, antérieur à toute inquiétude : il ressemblait à cet être qui d'heure en heure s'éclairait en lui : Salomé délivrée du mal ».

Livre étrange et prenant qui célèbre l'expiation sans rien affirmer du pardon, qui postule une certitude et s'achève sur une espérance. De la loi de crainte à la loi d'amour, le chemin est montant, malaisé ; et l'effort n'aboutit point : l'état dernier de paix est encore un acte de confiance. Mais cette purification douloureuse est belle, chrétienne.

Ce roman d'âmes n'a rien d'abstrait. de tendu : par un admirable symbolisme, il se transpose en de somptueuses géorgiques : tantôt la glèbe grasse, lourde pour exalter le bonheur humain, tantôt le grand vent des tempêtes ravageur comme une passion, tantôt la gelée qui écrase, endolorit et pourtant protège les germinations.

Hiver, ce Germinal de la Grâce, est un beau livre chrétien : que n'est-il catholique ?

B. Amoudru.

L'Actualité religieuse

CHALCAS

Une méthode d'action sociale

Chalcas fut, pendant trois ans, l'adjudant rigoureux, impitoyable du 3e escadron du *n*e hussards. Sous-officier irréprochable, il voulut des soldats impeccables tremblant sous sa férule. Fruit imprévu de ce zèle : une cellule communiste, la première qui ait sali un admirable régiment.

Voici Chalcas devenu patron filateur en cette usine où son trisaïeul fut homme de peine, son bisaïeul contremaître, son grand-père patron de 200 ouvriers. Son père en occupe 400. Devenu jatron, à son tour, Chalcas rêve d'en occuper 800. Ni les bottes ni la cravache ne l'ont quitté. Son premier geste est de congédier tous les contremaîtres qui avaient acquis quelque influence dans l'entreprise.

A ses subordonnés réunis dans la salle des machines, il déclare ses volontés : « Je suis le maître. Mon rôle est de commander; le vôtre, ouvriers, contremaîtres, d'obéir. Je connais l'Evangile, je sais mes devoirs. Vous me verrez le premier au travail, levé le premier, couché le dernier.

« Je veux votre bonheur et n'ai besoin de personne pour m'aider à l'assurer... Ni syndicats rouges, ni syndicats bleus, ni syndicats blancs ! telle est ma volonté.

« Chaque ouvrier, outre un large salaire proportionné à ses charges familiales et à son travail, aura, par mes soins, sa pension de retraite, sa maison, son jardin.

« Je suis chef et père. Votre rôle unique : servir, obéir... Vous pouvez rompre. »

Les blancs et les bleus ayant coutume de s'organiser à ciel ouvert, ont d'abord observé la consigne. Mais les rouges créent, en secret, leur cellule et peu à peu absorbent les bleus et les blancs...

Après dix ans de bienfaits quotidiennement assénés à ses ouvriers, Chalcas a fini par réaliser l'unanimité : *celle de la haine*.

Son usine saccagée, incendiée, sa maison assiégée, pas une voix parmi ses ouvriers, ses contremaîtres, ne s'élève pour le défendre.

Chalcas accuse l'ingratitude humaine... Il ignore qu'un servage doré pèse aussi lourdement à une conscience libre qu'une exploitation sordide. Il ignore que les hommes ont faim de respect beaucoup plus que de pain. Chrétien, il ignore que cette faim de respect est un fruit de l'Evangile. Il ignore le respect de Dieu à l'égard de sa créature, cette *discrétion* divine qui abandonne aux créatures tout ce qu'elles peuvent faire, n'acceptant d'intervenir que là où les causes secondes s'affirment impuissantes. Dieu n'écarte pas jalousement la collaboration de l'homme, il l'exige au point de lui abandonner le succès de la Rédemption, l'honneur de son nom. C'est par l'homme qu'il veut être connu, en lui qu'il veut être jugé...

Dieu n'a rien de l'adjudant Chalcas, les hommes de Dieu non plus... Combien d'hommes d'ordre, pour avoir méconnu cet ordre qui nous veut collaborateurs de Dieu, coadjuteurs du Christ, ouvriers conscients et responsables d'une cité en perpétuel devenir, car nul siècle n'a épuisé l'Evangile.. furent des ouvriers d'anarchie, des semeurs de révolte[1] !

ALBERT BESSIÈRES.

Correspondance

Monsieur le Directeur,

La *Revue Apologétique* me met en cause, dans son numéro de Novembre, en des termes qui altèrent gravement la physionomie de ma modeste œuvre d'écrivain.

Les observations du R .P. de Tonquédec, autant que je les comprends, tendent à établir que, lorsqu'il s'agit de certaine philosophie, de certains penseurs, je perds tout sentiment des valeurs réelles et notamment, ne tiens plus nul compte des décisions de l'Eglise.

J'ai le regret d'avoir à dire que ce sont là de simples insinuations, et bien injustes, démenties — ceux-là le savent qui me connaissent, même de loin — par mon attitude privée, mes écrits et mon enseignement. Croyant, je ne mets rien au-dessus de ma foi, et la hiérarchie de valeurs et d'autorités à laquelle je me réfère est celle-là même qu'enseigne ma foi.

Je vous serais obligé d'insérer cette très discrète rectification dans votre prochain numéro et vous prie d'agréer, Monsieur le Directeur, l'expression de mes sentiments respectueux.

P. Archambault.

Je ne crois pas avoir fait de « simples insinuations ». Tout ce que j'ai écrit est franc et net, appuyé de preuves directes, qui sont les propres paroles de M. Archambault. J'avoue ne pas apercevoir ce qu'il désire y rectifier. J'ai montré qu'il traitait comme non avenues les critiques philosophiques ou théologiques adressées à la doctrine de l'action, les rapprochements établis entre elle et l'Encyclique *Pascendi*. Est-ce vrai, oui ou non ? Si c'est inexact, il n'y a qu'un moyen de le rectifier ; c'est de me dire : « Pardon, je reconnais la portée de telle ou telle critique, le bien fondé de tel rapprochement ». Mais M. Archambault ne le fait pas. — D'autre part, j'ai constaté que des condamnations nominales et formelles n'avaient pas altéré son attachement à certains penseurs et à leurs idées. C'est lui-même qui l'a dit en termes explicites ! On ne peut

même plus parler ici d' « observations » émanées de moi : il s'agit de la reproduction littérale d'un texte de M. Archambault. Peut-il être fâché qu'on lise ce qu'il publie et qu'on le cite ?

Je ne révoque pas en doute la sincérité des sentiments chrétiens de M. Archambault, la parfaite droiture de la règle générale de pensée et de conduite qu'il expose comme étant la sienne. C'est uniquement l'application de cette règle au cas présent qui me fait quelque difficulté.

Joseph DE TONQUÉDEC.

Notes et Documents

M. Aulard et la déchristianisation révolutionnaire

Nous signalions l'an dernier la singulière attitude de M. Aulard enseignant dans un petit livre destiné à la collection Couchoud, que contrairement à ce qu'il avait cru dans ses précédents ouvrages, la Révolution française aurait pu réussir dans son œuvre de déchristianisation. Et voici que M. Marion, professeur au Collège de France, établit sans conteste, dans un suggestif article du *Correspondant*, 10 sept. 1926, que M. Aulard s'est grossièrement fourvoyé. M. Aulard apporte à l'appui de sa nouvelle thèse deux arguments surtout, l'absence de soulèvement contre la prescription du culte et la tiédeur de la foi religieuse des paysans plus attachés aux prêtres qu'à la religion elle-même. M. Marion fait justement remarquer qu'il faut expliquer l'absence de soulèvement par le fait que le culte ne fut jamais complètement aboli, même au plus fort de la Terreur : il suffit de parcourir la *Correspondance des représentants en mission*, publiée par M. Aulard en personne, pour s'en convaincre. Le gouvernement révolutionnaire fut obligé très souvent d'atténuer la rigueur de son programme ou fut impuissant à empêcher les cérémonies cultuelles clandestines. La passivité de la résistance s'explique en outre par l'extrême rigueur de la dictature jacobine; on ne saurait y voir une preuve, affirme M. Marion, de l'indifférence religieuse des paysans français... Une fois de plus, M. Aulard s'est laissé égarer par ses préjugés de politicien.

Petite Correspondance

I. — La dispense des vœux en temps de jubilé

Q. — *Un confesseur peut-il user du pouvoir de dispenser d'un vœu dans la confession faite pour gagner* une 2e fois *l'indulgence du jubilé, lorsque le pénitent* n'a pas eu recours *à ce pouvoir de dispense lors du gain du premier jubilé ?*

R. — D'après la Constitution *Servatoris Jesu Christi*, du 25 déc. 1925, les confesseurs approuvés qui entendent en 1926 une confession faite en vue de gagner le jubilé « continuant de jouir de tous les pouvoirs d'absoudre, de dispenser, de commuer, qu'ils auraient légitimement obtenus, pour toujours ou pour un temps, et de quelque manière que ce soit, du Saint-Siège. Ils peuvent user validement et licitement de ces pouvoirs, soit de chacun en particulier, soit de plusieurs ou de tous ensemble, selon les règles du droit; *ils peuvent même s'en servir plusieurs fois en faveur du même pénitent.* Et ces principes s'appliquent non seulement aux pouvoirs antérieurement obtenus, mais aussi *à tous les pouvoirs concédés par la présente Bulle* ». Le pouvoir de *commuer les vœux et d'en dispenser* est ainsi formulé. « Le confesseur peut aussi, mais uniquement *au cours même de la confession jubilaire* et pour une cause juste et raisonnable commuer par mode de dispense[1] en d'autres œuvres pies tous et chacun des vœux privés, même réservés au Saint-Siège, même accompagnés de serment. Le vœu de chasteté perpétuelle et parfaite n'est pas exclu de ce pouvoir, même si à l'origine il a été émis publiquement dans la prosion religieuse, et a survécu seul à une dispense des autres vœux. Par contre, le confesseur n'a aucun pouvoir s'il s'agit d'un clerc dans les ordres sacrés astreint à la loi du célibat. De même, un vœu accepté par un tiers ne peut être remis ou commué qu'avec le consentement libre et exprès du tiers intéressé. Enfin, le vœu de ne pas commettre telle faute, ou d'autres vœux de caractère pénal (v. g., de pratiquer telle pénitence si on commet telle faute), ne peuvent être commués qu'en une autre œuvre qui soit au moins aussi efficace que le vœu en question pour écarter et détourner du péché ».

Ces textes vous permettent de conclure que vous pouvez user desdits pouvoirs, vis-à-vis de tout pénitent qui fait une confession jubilaire.

On pourrait objecter que, d'après la constitution *Si unquam alias*, du 15 juillet 1924, n° 15 « les confesseurs ne peuvent pas se servir *une seconde fois* de leurs pouvoirs avec les fidèles

1. Cette expression signifie que la commutation autorisée n'est pas obligée de comporter une œuvre ou des œuvres moralement équivalentes aux premières en importance et en difficulté.

qui ont déjà gagné *une fois* le jubilé »; mais 1° cette restriction, valable pour le jubilé de 1925, n'est pas en vigueur pour le jubilé de 1926, puisque d'après les textes cités, les confesseurs en 1926 « peuvent se servir plusieurs fois en faveur du même pénitent... même des pouvoirs concédés par la présente Bulle »; 2° même en 1925, les confesseurs pouvaient user de leurs pouvoirs, dans l'hypothèse que vous envisagez, c'est-à-dire « au cours de la confession faite pour gagner une deuxième fois le jubilé, lorsque le pénitent n'a pas eu recours à ces pouvoirs lors du gain du premier jubilé ». C'est ce qui résultait et du texte de la Bulle (interdisant aux confesseurs de se servir *une seconde fois* de leurs pouvoirs) et des *Monita* de la Pénitencerie du 31 juillet 1924, n. 17.

Ajoutons enfin, avec la bulle *Servatoris*, la remarque suivante. « Quand une absolution, dispense ou commutation a été donnée à un pénitent lors de la confession qu'il a faite avec l'intention sincère de gagner le Jubilé, cette faveur ne devient pas nulle par le fait que dans la suite, ayant changé de volonté, ce pénitent a renoncé à accomplir les autres œuvres prescrites ».

F. C.

*
* *

II. — Le culte solaire et le christianisme

Q. — *Le christianisme n'a-t-il pas emprunté au culte solaire un certain nombre d'usages liturgiques et notamment la date fixée pour la fête de Noël?*

R. — Il est possible que les chrétiens des premiers siècles aient emprunté au culte solaire païen certains rites ou gestes liturgiques. Le culte solaire, commun à beaucoup de religions, fut introduit à Rome par l'empereur Elagabal (218-222), qui avait choisi ce nom parce qu'il désignait en Orient le dieu solaire dont il était le prêtre... Pendant tout le IIIe siècle et même au IVe siècle, le Soleil fut le centre du syncrétisme païen, favorisé par les empereurs comme Alexandre Sévère et Aurélien (270-275). Cf. C. Martindale, dans *Christus*, pp. 539-540. Celui-ci établit même la fête du *Sol invictus*... dont le culte devint officiel dans l'Empire et fit de nombreuses recrues parmi les adorateurs de Mithra. (Cf. A. d'Alès, art. *Mithra*, dans le *Dictionnaire d'Apologétique*, t. II, col. 582).

Parmi les chrétiens subsistèrent assez longtemps des superstitions qui avaient pour objet le Soleil. Dans un de ses sermons *In Nativitate Domini* (7, 4 P. L. 54.218), saint Léon le Grand eut l'occasion de blâmer les fidèles de Rome qui, avant d'entrer dans la basilique de Saint-Pierre, le jour de Noël, se retournaient vers le soleil levant et inclinaient la tête pour l'honorer. Le P. Lebreton (*Recherches de Science religieuse*, juin-août 1926, pp. 368 et suiv.) remarque que « parmi les

traits communs au paganisme et à notre liturgie ancienne, certains sont l'expression toute naturelle du sentiment religieux et se retrouvent partout ». Certains gestes familiers aux chrétiens des premiers siècles, comme l'habitude de se tourner vers l'Orient pour prier ont pu être empruntés au paganisme. On trouvera dans le récent ouvrage de M. Dölger (*Sol Salutis, Gebet und Gesang im christlichen Altertum, mit besonderer Rucksicht auf die Ostung im Gebet und Liturgie*, Munster, 1925) des renseignements détaillés sur la question. M. Dölger n'est d'ailleurs pas disposé à méconnaître l'influence de l'Ancien Testament et du judaïsme sur la formation de la liturgie primitive, notamment pour les origines du *kyrie eleison*. Nous nous demandons s'il est bien nécessaire d'expliquer par des infiltrations païennes le symbolisme solaire, appliqué dès l'origine à Notre-Seigneur (Cf. Ps. 18e).

Quant à la date de Noël, l'hypothèse d'une relation avec le culte solaire a été suggérée, à la suite de Mommsen, par l'incidence au 25 décembre de la Fête du Soleil, instituée par Aurélien, et adoptée par les adorateurs de Mithra. L'Eglise romaine, dit-on (Cf. Eisenhofer, *Grundriss der Liturgik*, p. 150 et Dölger, *op. cit.*, p. 5) aurait choisi la même date pour faire concurrence au mithriacisme. Pour séduisante qu'elle soit, l'hypothèse ne s'impose pas. Mgr Duchesne (*Origines du culte chrétien*, Paris, 1889, p. 247), a eu le mérite de remarquer que cette solution n'explique pas pourquoi la date du 6 janvier a été choisie en Orient pour commémorer la nativité de Jésus. Et il a proposé une solution qui s'applique aux deux dates à la fois : en Orient comme en Occident, la date de la Nativité aurait été fixée en fonction de la date de la Passion En Orient comme en Occident, on aurait été amené à penser que le Christ n'avait pu passer sur la terre qu'un nombre entier d'années, les fractions étant des imperfections. Par conséquent, la date de l'Incarnation devait coïncider avec celle de la Passion. Finalement l'une et l'autre furent fixées pour des considérations astronomiques et symboliques au 25 mars, du moins en Ocident. En Orient, ce fut le 6 avril, les deux dates donnèrent respectivement pour la fête de Noël, le 25 décembre et le 6 janvier. Pour une part hypothétique, cette théorie confirmée par Dom Wilmard (*Journal of Theological Studies*, 1918, t. XIX, p. 305), n'en est pas moins sérieuse et plus probable que l'hypothèse d'une influence du culte solaire. Cf. aussi Dom Cabrol, *Fêtes chrétiennes*, *Dict. d'Archéologie et de Liturgie*, t. V, col. 1414. — Sur la théologie solaire, cf. Fr. Cumont, *La théologie solaire du paganisme romain*, Paris, 1909.

E. D.

Revue des Revues

Etudes. — 20 août 1925. — Léonce de Grandmaison, *M. Pierre Lasserre et « La jeunesse d'Ernest Renan »*. Début d'une étude approfondie sur l'ouvrage déjà fameux de M. Lasserre — Lucien Roure, *Saint Jean de la Croix. A propos de la thèse de M. Jean Baruzi. Le docteur, le poète.* Dante, devant le mystère de la Trinité, défaillant, s'arrêtait de parler. Seul le désir aliait encore de l'avant. Est-il téméraire de penser que saint Jean de la Croix a poussé plus avant encore que Dante l'effort pour exprimer l'inexprimable divin? C'est aussi qu'il lui avait été donné de le pénétrer plus profondément, qu'il l'avait éprouvé d'une expérience autrement intime. Mais, chez l'un comme chez l'autre, la théologie a nourri et soutenu la poésie et la poésie, à son tour, a nourri et soutenu la théologie ». — Jules Lebreton, *Le monde païen et la conquête chrétienne. Le suprême effort de l'hellénisme. La philosophie religieuse de Plotin.* — Jean Rimaud, *La semaine sociale de Lyon: Impressions et réflexions.*

5 septembre. — Ne manquez pas de lire *Le Bon Dieu chez les chiffonniers.* C'est l'histoire décrite sur le vif par Pierre Lhande, qui est un artiste, de la paroisse Saint-François-d'Assise sur le plateau de Vanves, dans la « zone », au sud de Paris. — Léonce de Grandmaison (*M. Pierre Lasserre et « La jeunesse de Renan »*) continue la critique de l'ouvrage de Pierre Lasserre et en montre les graves lacunes. — Henri du Passage, *La classe bourgeoise va-t-elle disparaître? — Un épilogue aux conversations de Malines:* une lettre de lord Halifax; réplique du P. Woodlock. — Michel Riquet, *Le procès des légistes par un juriste* (à propos d'un ouvrage de M. Georges Renard, professeur de Droit public à l'Université de Nancy). — M.-J. Rouet de Journel, *La musique et les enfants.*

20 septembre. — Louis Jalabert, *Un grand Africain: le Cardinal Lavigerie.* Suite et fin dans le numéro suivant. — Henri Fouqueray, *Une exécution* (le duc de Montmorency) *et une vocation* (Marie Félice des Ursins) *au temps de Louis XIII.* — Jules Lebreton, *Le monde païen et la conquête chrétienne; IV. La conquête chrétienne, la transformation morale.* — Robert de Synety, *Les grands naturalistes français.* — Pierre Lhande, *Le curé des contrebandiers.* Histoire très amusante de l'abbé Dominique Haritchabalet, curé de Sainte-Engrâce, dans le pays basque, au temps de la Révolution.

5 octobre. — Paul Doncœur, *Au Cœur de l'Alsace. Journal de marche et de relève* (7-25 août 1925). Récit vivant et coloré d'une colonie de scouts. — Raoul Plus, *Un beau poème d'amour. Les étapes de Déhival.* Extrait de pages écrites par un soldat de la grande guerre entré au noviciat en 1920 et mort comme un saint avant de l'avoir terminé.

20 octobre. — Michel Riquet a prié un certain nombre de juristes, philosophes et théologiens, représentant tous les partis politiques, d'apprécier objectivement les thèses exposées dans son ouvrage *Sa Majesté la Loi*. Il publie maintenant quelques réponses. — Jules Lebreton, *Le monde païen et la conquête chrétienne. La révélation de la vérité*. — Henri Droulers, *La semaine d'ethnologie religieuse de Milan* (17-25 *septembre* 1925). — Pierre Delattre, *Le mouvement religieux hors de France. Les difficultés des catholiques allemands*.

5 décembre 1925. — Michel d'Herbigny (aujourd'hui sa Grandeur Monseigneur...) a raconté dans ce numéro et le suivant (*Seize jours à Moscou*, 4-20 octobre 1925) ce qu'il a vu lui-même sur la situation religieuse actuelle de la Russie. Ces notes de voyage ont été écrites pour former une partie d'un fascicule des *Orientalia christiana*. — Paul Dudon, *Les Martyrs de Corée* (1838-1846). — La crise du recrutement sacerdotal n'est pas spéciale à la France. François Datin expose, d'après les documents originaux, les causes du déficit dans l'anglicanisme et les remèdes préconisés outre Manche.

20 décembre. — Paul Dudon, *La conférence chrétienne de Stockholm*, 19-30 août 1925. L'archevêque d'Upsal, le docteur Soederblom, a convoqué dans son pays en 1925 une assemblée générale de toutes les confessions chrétiennes. Le Pape, sollicité d'envoyer un délégué pontifical, ne pouvait donner à son visiteur que des paroles de courtoisie discrète. Aucun prélat romain n'est allé à Stockholm. Par avance, il était décidé qu'aucune question dogmatique ne serait soulevée dans l'assemblée; on y parlerait uniquement du Christianisme en tant que règle des mœurs. De fait, les délibérations ont porté sur les points suivants: L'Eglise et les problèmes économiques et industriels; l'Eglise et les questions morales et sociales; l'Eglise et les questions internationales; l'Eglise et l'éducation chrétienne; Méthodes de coopération des Eglises. Après les discours et les délibérations, les congressistes ont envoyé un message à l'univers. Mais ils ont oublié ce principe essentiel: leur Christ, mutilé ou voilé, ne saurait être le Rédempteur de la foule immense prisonnière du péché. En somme, ce concile a été un grand spectacle, une réussite unique de rencontres inattendues, un geste de bonne volonté. Son influence demeure une promesse incertaine.

5 janvier 1926. — Léonce de Grandmaison, *La religion et l'irréligion de Voltaire. En marge d'ouvrages récents*. C'est la religion naturelle, qui paraît à Voltaire la moins contestable des hypothèses; il s'y tient: « Faire le bien, voilà son culte; être soumis à Dieu, voilà sa doctrine. » Mais c'est seulement la partie exclusive, négative, agressive du théisme, qu'il a cultivée de bon cœur et défendra avec conviction. Les quatre-vingt-dix-neuf centièmes de ses écrits religieux vont à détruire, à dissoudre, à railler et cela est décisif. Il faut en rendre

responsable avec la pauvreté en lui de la fibre religieuse, et le parti pris d'ironiser, qui dessèche tout, la corruption du milieu où François Arouet naquit à la vie d'écrivain. Rien n'abolit dans un homme le sens de la grandeur comme de ne pouvoir estimer ceux dont il tient sa formation définitive.

Michel Riquet, qui a établi une vaste *enquête sur la valeur des lois humaines*, publie les *dernières réponses* et tire les *conclusions*. Citons l'essentiel : « C'est d'abord le primat du Droit, même positif, sur la Loi parlementaire, dépouillée enfin de ses deux attributs mythiques, l'*intangibilité* et la *souveraineté*. La loi n'est pas intangible, parce que le législateur n'est ni infaillible ni omnipotent. Elle n'est pas souveraine non plus... C'est aussi le postulat d'un Droit naturel (ou son équivalent), supérieur au législateur, plus ou moins inclus dans toutes les théories juridiques contemporaines. C'est enfin la légitimité de la résistance à une oppression tyrannique, intolérable aux consciences, que cette résistance soit considérée comme un *droit* ou seulement comme un *devoir* intéressant la conscience et la morale.

20 janvier. — La perplexité devant l'impôt est aujourd'hui générale; elle n'est point faite partout ni toujours des mêmes éléments. Les uns payent la somme intégrale qui leur est réclamée et leur inquiétude tourne au vertige devant les ascensions des chiffres de leur taxe. Les autres dissimulent une part de la matière imposable. Henri du Passage examine le trouble des honnêtes gens et essaie de marquer sur leur route les jalons de la morale chrétienne. Contribuables, lisez cet article nuancé que nous ne pouvons résumer et notez « que l'engagement fiscal relève uniquement de l'honneur et de son code profane ».

5 février. — Tout le douzième siècle (l'élan des croisades, des réformes monastiques, des ogives elles-mêmes) s'explique par une grande poussée mystique; et cette poussée est déterminée pour une part, en même temps qu'elle se manifeste, par les récits des explorateurs de l'au-delà. Clément Sclafert (dans ce numéro et le suivant) écoute, résume aussi brièvement que possible, les récits les plus caractéristiques et les plus répandus, en essayant d'imaginer l'effet qu'ils produisirent dans l'âme du peuple chrétien et dans sa vie. Ensuite il fait entendre ces autres explorateurs de l'au-delà, ces théoriciens de l'invisible, les théologiens du temps, appliqués à résoudre les problèmes soulevés par ces rapports d'outre-tombe. — Paul Doncœur (*Meetings et conférences de pénétration; quelques expériences d'action sur l'opinion publique*) croit à l'efficacité du verbe. « A condition que nous parlions un beau langage, neuf et clair, un langage qui, pour se dépouiller de nos dentelles ou de nos fourrures ecclésiastiques, ne se travestisse ni en poilu ni même en bleu horizon...; un langage franc, sobre, sans emphase ni grimace, ni réticence; bref un langage qui ne sente

ni sa sacristie, ni son académie, ni sa chambrée, mais un beau parler de plein air; nous ne tarderons pas à nous faire entendre de beaucoup, si du moins nous avons quelque chose à dire. »

Paul DUDON, *La dispute entre Bossuet et Fénelon, d'après les mémoires inédits d'Hébert, curé de Versailles* (1686-1704).

Bibliographie

MYSTERIUM FIDEI. — *De augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio et sacramento elucidationes in tres libros distinctae*, auctore Mauritio de la Taille, S. J., in Pontificia Universitate Gregoriana de Urbe sacrae theologiae lectore. Editio altera. 1 vol. in-4°, grand-jésus, de XVI-668 pages à deux colonnes, sur papier Lafuma, avec neuf photogravures hors texte.

« Œuvre originale, de grandiose proportion, écrite avec une profondeur de doctrine rare, une vaste érudition et une admirable clarté d'exposition, sur un sujet qui intéresse de si près et la science chrétienne et la vie spirituelle des fidèles, particulièrement des prêtres.

L'auteur ne s'est pas proposé d'écrire un traité complet de l'Eucharistie, ni même de prouver ou de défendre expressément la présence réelle, mais d'approfondir la notion de sacrifice, et d'étudier amplement le sacrifice de la rédemption célébré par Jésus-Christ (Livre I, p. 3-182), le sacrifice de la messe célébré par l'Eglise (Livre II, p. 183-474), et le sacrement eucharistique reçu par les fidèles (Livre III, p. 475-650).

Sur certains points, comme par exemple la causalité des sacrements, les paroles essentielles de la consécration, le précepte de mort donné à Jésus-Christ, etc., on pourra différer de l'auteur ; *mais dans l'ensemble la doctrine qu'il soutient repose sur des bases très solides* et mérite d'être prise en sérieuse considération et d'être étudiée à fond, d'autant plus que son apparente nouveauté n'est en dernière analyse, selon l'auteur, qu'un retour à l'antiquité. »

MARC SALES, O.P.,
Maître du Sacré-Palais.

(*Scuola Cattolica*, 15 mai 1926, p. 375 sq.)

« Après beaucoup d'autres qui ont salué si magnifiquement l'apparition du *Mysterium Fidei*, nous apportons le tribut de notre admiration et de notre reconnaissance... La théologie eucharistique semblait figée et s'épuiser en des questions apparemment insolubles. Le *Mysterium Fidei* vient renouveler le sujet de la manière la plus originale et la plus riche... Si cette conformité au sens patristique et liturgique d'une part, cette correspondance d'harmonieuse richesse et d'unité féconde d'autre

part, ne sont pas retenues pour des indices de vérité nous nous demandons à quel signe on pourra jamais la reconnaître, et quel autre système, en tout cas, peut avec autant de garanties venir solliciter notre suffrage... En faveur des personnes qui ne comprennent pas le latin, l'auteur a résumé, condensé les idées essentielles du *Mysterium Fidei* dans l'*Esquisse du Mystère de la Foi*. Ainsi les laïques ne seront pas privés de cette source de lumières et de piété vivifiante ouverte par l'éminent théologien. »

V. Grumel.

(*Echos d'Orient*, janvier-mars 1926, p. 118-120.)

E. Lemasson : *Une âme de petit séminariste, Jean Houi*, Emmanuel Vitte (Lyon et Paris).

C'est une étude d'âme, c'est la biographie (de l'intérieur) d'un petit privilégié du bon Dieu tour à tour élève au Petit Séminaire d'Orgeville (Evreux) et à celui d'Avranches (Coutances). Récit édifiant, instructif et au point de vue littéraire d'une élégance et d'une correction trop rares en ce genre d'écrits. Il est destiné aux élèves des écoles chrétiennes, et à leurs parents. Il peut aussi réconforter les prêtres du ministère qui cherchent la vocation, les maîtres des Séminaires qui la cultivent. A ceux même qui voudraient discuter de la vocation il apporte la lumière bienfaisante d'une expérience.

V. L.

P. Lemaitre : *La mode et ses hardiesses, la danse et le spectacle*, librairie Jacqueline, Saint-Lô.

La première édition : « Les hardiesses de la mode » était illustrée de belles gravures même hors texte. La seconde est enrichie de nombreuses et quelquefois savoureuses coquilles dans le texte. Par les voix les plus diverses, elle donne aux femmes chrétiennes d'excellents conseils qui devraient leur plaire. De quelques-uns de leurs défauts ou travers, elle offre d'humoristiques portraits qui plairont certainement aux hommes, surtout si le portrait chasse le modèle. C'est plus qu'il n'en faut pour qu'elle s'épuise vite et fasse beaucoup de bien.

V. L.

R.P.L. C. Pinel. — *Notre-Dame-sur-Vire*. Letouzey et Ané, Paris.

C'est l'histoire de la statue miraculeuse de la chapelle, du pèlerinage et de l'œuvre des missionnaires de Notre-Dame-sur-Vire au diocèse de Coutances. Pour les premiers siècles, elle fait connaître surtout ce qui se dit et a gagné créance. Pour la période révolutionnaire et le dix-neuvième siècle nous sommes en pleine histoire. C'est une histoire qui n'est pas écrite par un historien « qui ne serait d'aucun temps ni d'aucun pays ». Elle n'en a que plus de valeur, quoi qu'en dise Fé-

nelon. Quelques légères erreurs. Par exemple p. 42, le « Petit Père Sébastien » n'était pas un religieux minime. Il s'agit du P. Sébastien Meslin, un des derniers survivants du couvent des Pénitents de Saint-Lô, donc un tertiaire régulier de Saint-François, ce qui ne peut que le rendre plus sympathique encore à l'auteur.

V. L.

Schott et Bihlmeyer, *Das Vollständige Römische Messbuch*, 64+1.144+264 p. Freiburg, Herder, 1926, 14 mark.

Edition complète du missel, avec traduction allemande, ornée d'intéressants appendices liturgiques.

Lelièvre (P.), *Histoire de la France catholique*, ouvrage couronné par l'Académie Française, Spes, 18 fr. ; *franco*, 20 fr.

On se souvient de l'empressement avec lequel fut accueillie la magnifique Histoire religieuse de M. Georges Goyau. Cependant, ni le format, ni le prix, ni la composition même de l'ouvrage faisant partie de la grande Histoire de Hanotaux, ne lui permirent d'atteindre la plus grande masse du public. La présente Histoire voudrait concourir à cette œuvre nécessaire de saine vulgarisation, faire connaître au grand public nos origines chrétiennes, l'œuvre des évêques et des moines, la transformation de nos lois et de nos mœurs par le Christianisme, la littérature des saints, nos luttes religieuses, notre progrès... Et que d'enseignements en effet, d'exemples, de leçons pour aujourd'hui et pour demain.

L'esprit du livre est indiqué dans une courte et entraînante préface : « Ceci est l'histoire de mon Pays — sa plus belle histoire. Ne cherchez donc pas, amis lecteurs, ce qui pourrait le diminuer à vos yeux : je ne veux rien connaître de bas dans ce que j'aime. Je lui donnerais volontiers pour épigraphe ces lignes récentes de M. Camille Jullian : ...Ce que j'aime dans l'histoire, c'est qu'elle met en branle quelques-unes des meilleures facultés du cœur humain ; de ce qu'elle fait acte de vertu, je l'en estime plus que de faire œuvre de science... et la vérité ne perd aucun de ses droits en sacrifiant au sentiment : car la charité de saint Paul et la mort de Jésus-Christ ont produit plus de faits d'histoire, ont changé plus de choses et d'êtres que les guerres des Césars et l'Empire des Augustes. »

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

Paris. — Soc. Gén. d'Imp. et d'Ed., 17, rue Cassette

TABLES

DU

TOME XLIII

Octobre 1926 à Décembre 1926

I. — Table des sommaires

SOMMAIRE DU NUMÉRO DU 1er OCTOBRE 1926

Apologétique. — **A. Bessières.** Bilan d'action catholique, p. 5. — **C. Joyeux.** Comment enseigner la morale aux indigènes musulmans, p. 10. — **H. Dehove.** La Responsabilité (*suite*), p. 29. — **E. Dumoutet.** Les origines de l'élévation, p. 36. — **F. Pinardel.** Chronique artistique, p. 42. — *Notes et documents.* — La sélection-orientation, jugée par M. Lapie, p. 63.
Petite Correspondance. — Saint François de Sales et les stigmates de saint François d'Assise, p. 64.

SOMMAIRE DU NUMÉRO DU 15 OCTOBRE 1926

Apologétique. — **Verax.** Pour ceux qui n'iront pas à Assise, p 65. — **L. Levesque.** Le théocentrisme de saint Thomas et les principes thomistes de la dévotion au Sacré-Cœur, p. 67. — **A. Charlier.** Les tendances actuelles de l'art religieux, p. 84. — **L. Vénard** Chronique Biblique : Nouveau Testament, p. 98. — *Propos littéraires.* — **B. Amoudru.** J'ai huit enfants, p. 122.
Petite correspondance. — Pour l'étude des livres sapientiaux, p. 124.
Bibliographie, p. 126.

SOMMAIRE DU NUMÉRO DU 1er NOVEMBRE 1926

Apologétique. — **E. Masure.** Aux origines du dogme chrétien : Le mystère de la Rédemption, p. 129. — **J.-L. de la Verdonie.** Difficultés anglicanes actuelles, p. 145. — **P. Bonnetain.** Un monument à la gloire des apôtres, p. 160. — **J. Vincent.** Chronique dramatique, p. 172. — *L'Actualité religieuse.* — **E. Dumoutet** Les martyrs de septembre, p. 183.
Petite Correspondance. — I. Ouvrages sur les fondations de messes. — II. Ouvrages sur les paraboles évangéliques, p. 189.
Revue des Revues : Revues anglaises (*suite*), p. 190.

SOMMAIRE DU NUMÉRO DU 15 NOVEMBRE 1926

Apologétique. — **S. Gr. Mgr Baudrillart.** La voie de la vérité, p. 193. — **J. de Tonquédec.** Qu'est-ce que la mystique? p. 208. — **P. Lorus.** Les tendances nouvelles en éducation, p. 219. — **B. de Solages.** Chronique d'Apologétique, 234. — *L'Actualité religieuse.* — **Dr Courcoux.** Laennec médecin, p. 242.
Petite Correspondance. — Le patriotisme, vertu chrétienne, p. 256.
Bibliographie, p. 256

SOMMAIRE DU NUMÉRO DU 1er DÉCEMBRE 1926

Apologétique. — **E. Masure.** Aux origines du dogme chrétien : le Mystère de la Rédemption (*suite*), 257. — **P. Bonnetain.** L'Avent, p. 271. — **B. de Solages.** Chronique d'apologétique (*fin*), p. 283. — *L'Actualité religieuse.* — **P. Lauras.** Laennec catholique, p. 301. — *Notes et documents.* — I. Le culte des Bienheureux (F. Cimetier), p. 310. — II. Retraite des écrivains catholiques, 312. — *A travers les livres.* — **E. Masure.** Le *De Incarnatione* du R. P Galtier, p. 313.
Bibliographie, p. 318.

SOMMAIRE DU NUMÉRO DU 15 DÉCEMBRE 1926

Apologétique. — Abbé **Thellier de Poncheville.** L'Eucharistie ouvrière de rapprochement international, p. 321. — **P. Thône.** La puissance réparatrice de la prière, p. 328. — **G. Bardy.** Le témoignage de Josèphe slave sur Jésus, p. 344. — **J. Pollinger.** Chronique de théologie, p. 354. — *Propos littéraires.* — **B Amoudru.** Hiver, p. 369. — *L'Actualité religieuse.* — **A. Bessières.** Chalcas. Une méthode d'action sociale, p 372. — **P. Archambault** et **J. de Tonquédec.** Correspondance. — *Notes et documents.* M. Aulard et la déchristianisation révolutionnaire.
Petite Correspondance. — I. La dispense des vœux en temps de jubilé. — II. Le culte solaire et le christianisme, p. 376.
Revue des Revues, p. 378.
Bibliographie, p. 382.

II. — Table par noms d'auteurs.

A

Amoudru (B.). — *J'ai huit enfants*, 122-124. — *Hiver*, 369-372.
Archambault (P.). — *Correspondance*, 374.

B

Bardy (G.). — *Le témoignage de Josèphe slave sur Jésus*, 344-353.
Baudrillart (S. G. Mgr A.). — *La voie de la vérité*, 193-207.
Bessières (A.). — *Bilan d'action catholique*, 5-9. — *Chalcas. Une méthode d'action sociale*, 372-375.
Bonnetain (P.). — *Un monument à la gloire des apôtres*, 160-171. — *L'Avent* 271-283.

C

Charlier (A.). — *Les tendances actuelles de l'art religieux*, 84-97.
Courcoux (Dr). — *Laennec médecin*, 242-255.

D

Dehove (H.). — *La Responsabilité* (*suite*), 29-35.
Dumoutet (E.). — *Les origines de l'élévation*, 36-41. — *Les martyrs de septembre*, 183-188.

J

Joyeux (C.). — *Comment enseigner la morale aux indigènes musulmans*, 10-25.

L

Lauras (P.). — *Laennec catholique*, 301-309.
Levesque (L.). — *Le théocentrisme de saint Thomas et les principes thomistes de la dévotion au Sacré-Cœur*, 67-83.
Lorus (P.). — *Les tendances nouvelles en éducation*, 219-231.

M

Masure (E.). — *Aux origines du dogme chrétien: Le Mystère de la Rédemption*, 129-144; 257-270. — *Le De Incarnatione du* P. Galtier, 313-317.

P

Pinardel (F.). — *Chronique artistique*, 42-62.
Pollinger (J.). — *Chronique de théologie*, 354-369.

S

Solages (B. de). — *Chronique d'apologétique*, 234-241, 285-300.

T

Thellier de Poncheville. — *L'Eucharistie ouvrière de rapprochement international*, 321-327.
Thône (P.). — *La puissance réparatrice de la prière*, 328-343.
Tonquédec (J. de). — *Qu'est-ce que la mystique?* 208-218. — *Correspondance*, 374-375.

V

Venard (J.). — *Chronique Biblique: Nouveau Testament*, 98-121.
Verax. — *Pour ceux qui n'iront pas à Assise*, 65-66.
Verdonie (J.-L. de la). — *Difficultés anglicanes actuelles*, 145-159.
Vincent (J.). — *Chronique dramatique*, 172-183.

III. — Table par matières

A

Action. — *Bilan d'Action catholique* (A. Bessières). 5-9; *Chalcas. Une méthode d'action sociale* (A. Bessières), 372-375.
Anglicanisme. — *Difficultés anglicanes actuelles* (J.-L. de la Verdonie), 145-159.
Apologétique. — Cf. **Chroniques**.
Apôtres. — *Un monument à la gloire des apôtres* (P. Bonnetain), 160-171.
Art. — *Les tendances actuelles de l'art religieux* (A. Charlier), 84-97. — Cf. **Chroniques**.
Assise. — *Pour ceux qui n'iront pas à Assise* (Verax), 65-66. — Cf. **François d'Assise**.
Avent. — *L'Avent* (P. Bonnetain), 271-283.

B

Bienheureux. — *Le culte des Bienheureux* (F. Cimetier), 310-312.

C

Christianisme. — Cf. **Culte solaire**.
Chroniques. — *Chronique artistique* (F. Pinardel), 42-62; *Chronique Biblique*: *Nouveau Testament* (J. Venard), 98-121; *Chronique de théologie* (J. Pollinger), 354-369; *Chronique d'apologétique* (B. de Solages); 234-241; 283-300; *Chronique dramatique* (J. Vincent), 172-183.
Culte solaire. — *Le culte solaire et le christianisme* (Pet. corr.), 377-778.

D

Déchristianisation. — *M. Aulard et la déchristianisation révolutionnaire* (Not. et doc.), 375.
Dévotion. — Cf. **Sacré-Cœur**.
Dispense des vœux. — Cf. **Jubilé**.
Dogme. — Cf. **Chroniques**.

E

Ecrivains catholiques. — *La retraite des écrivains et professeurs catholiques* (Not. et doc.), 312.
Education. — *Les tendances nouvelles en éducation* (P. Lorus), 219-231.
Elévation. — *Les origines de l'Elévation* (E. Dumoutet), 36-41.
Eucharistie. — *L'Eucharistie ouvrière de rapprochement international* (Thellier de Poncheville), 321-327. — Cf. **Elévation**.
Exégèse. — Cf. **Chroniques**, **Paraboles évangéliques**.

F

Fondations de messes. — Cf. **Messes**.
François d'Assise (Saint). — *Saint François de Sales et les stigmates de saint François d'Assise* (Pet. corr.), 64.

I

Incarnation. -- *Le « De Incarnatione » du P. Galtier* (E. Masure), 313-317.
Indigènes musulmans. — Cf. **Morale.**

J

Jésus. — Cf. **Josèphe.**
Josèphe. — *Le témoignage de Josèphe slave sur Jésus* (G. Bardy), 343-353.
Jubilé. — *La dispense des vœux en temps de jubilé* (Pet. corr.), 376-377.

L

Laënnec. — *Laënnec médecin* (Dr Courcoux), 242-255; *Laennec catholique* (P. Lauras), 301-309.
Littérature. — *J'ai huit enfants* (B. Amoudru), 122-124. — *Hiver* (B. Amoudru), 369-372. — Cf. **Chroniques.**

M

Martyrs. — *Les martyrs de septembre* (E. Dumoutet), 183-188.
Messes. — *Ouvrages sur les fondations de messes* (Pet. corr.), 189.
Morale. — *Comment enseigner la morale aux indigènes musulmans* (C. Joyeux), 10-25.
Mystique. — *Qu'est-ce que la mystique?* (J. de Tonquédec), 208-218. — *Correspondance* (J. de Tonquédec, P. Archambault), 374-375.

O

Orientation. — Cf. **Sélection.**

P

Paraboles évangéliques. — *Ouvrages sur les paraboles* (Pet. corr.), 189-190
Patriotisme. — *Patriotisme, vertu chrétienne* (Pet. corr), 256.
Prière. — *La puissance réparatrice de la Prière* (P. Thône), 328-343.

R

Rapprochement international. — Cf. **Eucharistie.**
Rédemption. — *Aux origines du dogme chrétien. Le mystère de la Rédemption* (E. Masure), 129-144; 257-270.
Responsabilité. — *La Responsabilité (suite)* (H. Dehove), 29-33.

S

Sacré-Cœur. — *Le théocentrisme de saint Thomas et les principes thomistes de la dévotion du Sacré-Cœur* (L. Levesque), 67-83.
Sapientiaux. — *Pour l'étude des livres sapientiaux*, (Pet. corr.), 124-126.
Sélection. — *La sélection-orientation*, jugée par M. Lapie (Not. et doc.), 63-64.
Stigmates. — Cf. **François d'Assise.**

T

Théocentrisme. — Cf. **Sacré-Cœur.**
Thomas (Saint). — Cf. **Sacré-Cœur.**

V

Vérité. — *La Voie de la Vérité* (Mgr A. Baudrillart), 193-207.

IV. — Table des ouvrages signalés

A

Alain. — *Propos sur le christianisme*, 291.
Apologetisches Jahrbuch, 257-298.
Artus (Louis). — *La chercheuse d'Amour*, 318-319.

B

Bainvel (J.-V.). — *De Ecclesia Christi*, 354-356.
Bihlmeyer, cf. **Schott**.
Blanc (Mgr). — *Les visions de saint Jean*, 121.
Bouvier (P.). — *Les décisions du Saint-Siège et le devoir des Conférences, circa abusum matrimonii*, 127.
Buysse (abbé). — *Jésus devant la critique*, 287-288.

C

Cahiers de la Nouvelle journée. — *Qu'est-ce que le Mystique?* 208-218.
Cahiers de la République des Lettres. — *Où va le théâtre*, 175-181.
Ceresi. — Cf. **Genocchi**.
Chantavoine (J.). — *Van Mer de Delft*, 62.
Clément (Dr G.). — *Pour les mieux connaître*, 256.
Costantini. — Cf. **Genocchi**.
Couvreur (Anne-M.). — *L'éducation par la mère*, 319-320.

D

Dargent. — *L'Encyclique de S. S. Pie XI. Ubi Arcano Dei Consilio*, 320.
Delafosse (H.). — *Le quatrième Evangile*, 102-104.
— *L'Epître aux Romains*, 102-104.
Delatte (Dom). — *Les épîtres de saint Paul*, t, II, 119-120.
Dieux (R. P.) — *Croisade pour l'Unité du monde chrétien*, 240-241.
Dorbec (P.). — *Eugène Fromentin*, 62.

E

Encyclopédie par l'Image : les Cathédrales, 126.

G

Galtier (R. P.). — *De Incarnatione ac Redemptione*, 313-317.
Gasque (G.). — *L'Eucharistie et le corps mystique*, 356-358.
Genocchi G., V Ceresi et **L. Costantini**. — *San Paolo*, 120-121.
Gidrol (J.-M.). — *Les Raisons de notre croyance. La vraie religion*, 128.
Goguel (M.). — *Introduction au Nouveau Testament*, 105-109.
Good (Dr P.). — *Hygiène et morale*, 127.

H

Hourticq (L.). — *Encyclopedie des Beaux-Arts*, 42-45.

J

Jacquier. — *Les Actes des Apôtres*, 160-171.
Jauch (J.). — *Das Evangelium des Warheit und die Zweifel der Zeit*, 26.

L

Lagrange (M.-J.). — *Evangile selon saint Jean*, 109-114.
Lambert (Elie). — *Tolède*, 59-60.
Lavollée (R.). — *Raison et Foi. Méditations philosophiques et religieuses*, 127-128.
Leblond (V.). — *La Cathédrale de Beauvais*, 61.
Lelièvre (P.). — *Histoire de la France catholique*, 384.
Lemaître (P.). — *La mode et ses hardiesses, la danse et le spectacle*, 383.
Lemasson (E.). — *Une âme de petit séminariste. Jean Houi*, 383.
Loisy (A.). — *Les Actes des Apôtres*, 101-102.
— *L'Apocalypse de Jean*, 114-117.

M

Macaigne (R.). — *L'équivoque du laïcisme*, 320.
Manuel Gregorien des fidèles, 127.
Masseron (A.). — *Sainte Anne*, 61-62.
Mayran (Mme C.). — *Hiver*, 369-372.
Murphy. — *Jésus-Christ est vraiment Dieu d'après les Evangiles*, 128.

P

Pèricard (J.). — *J'ai huit enfants*, 122-124.
Picard (Ch.). — *La sculpture antique*, t. II, 62.
Pinel (C.). — *Notre-Dame sur Vire*, 383-384.
Poète (M.). — *Album de Paris*, 58-59.
Pommier (J.). — *La pensée religieuse de Renan*, 291.

R

Rademacher (Ar.). — *Religion und Leben*, 127.
Raus (J.-B.). — *La doctrine de saint Alphonse sur la vocation et la grâce en regard de l'enseignement de saint Thomas et les prescriptions du Code* 368-369.
Rey (R.). — *La cathédrale de Cahors et les origines de l'architecture à coupole d'Aquitaine*, 47-49.
Rey (R.). — *Les vieilles églises fortifiées du Midi de la France*, 51-53.
Rigault (G.). — *Saint-Jean Baptiste de la Salle*, 62.

S

Schmidt (P.-W.). — *Das strophische Aufbau der gesamttextes der vier Evangelien*, 118-119.
Schneider (Ed.). — *Le petit pauvre au pays d'Assise*, 320.
Schneider (R.). — *L'Art français : Le XVIIe siècle*, 56-58.

Schott et **Bihlmeyer**. — *Das vollständige Romische Messbuch*, 384.
Schultes (R.-M.). — *Introductio in Historiam dogmatum*, 358-365.
— *De Ecclesia catholica*, 239.
Serbat (L.). — *Lisieux*, 64.
Sœderblom (N.). — *Manuel d'histoire des religions*, 365-366.

T

Taille (de la). — *Mysterium fidei*, 382.
Thibault (J.-B.). — *Ordre des Offices de la Semaine Sainte à Jérusalem, du IV^e^ au X^e^ siècle*, 126.
Thomas d'Aquin (Saint). — *Du gouvernement royal*, 127.
Tual (abbé). — *Les apôtres apologistes du Christ*, 288-290.
Turton (W.-H.). — *The truth of Christianity*, 318.

V

Vallée-Poussin (L. de la). — *Nirvâna*, 366-368.
Verdunoy (Chan.). — *Manuel d'Ecriture Sainte*, t. III, 98-101.
Virey (J.). — *Paray-lé-Monial et les Eglises du Brionnais*, 60.

V. — Table des Revues signalées.

Etudes, 379-382.
Month, 190-192.

Paris. — Soc. Gén. d'Imp. et d'Ed., 17, rue Cassette.

Revue apologétique
v.43
1926
CBPac

40482

v.43
1926

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

GTU Library
3 2400 00331 4121